

Band
Vol. 47

Mai-August 1952 May-August

Heft
No. 3-4

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale
d'Etnologia e di Linguistica



Revista Internacional
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

Fundator: P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

Paul-E. Joset : Les Baamba et les Babwizi du Congo belge et de l'Uganda Protectorate . . .	369
Martin Gusinde : Bericht über meine südafrikanische Forschungsreise 1950/51	388
Alphonse Riesenfeld : Was there a Palaeolithic Period in Melanesia ?	405
Wilhelm Tranel † : Völkerkundliche und sprachliche Aufzeichnungen aus dem <i>moándo</i> -Sprach- gebiet in Nordost-Neuguinea	447
M. Pauwels : Les couleurs et les dessins au Ruanda	474
Paul Arndt : Zur Religion der Dongo auf Sumbawa	483
Joseph Thaliath : Present-Day Relics of the Vedic Horse-Sacrifice?	501
Leopold Schmidt : Der „Herr der Tiere“ in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens	509
Ernest Alfred Worms : Djamar and His Relation to Other Culture Heroes	539
W. Schmidt : Die Weltzeitalter des Popol Vuh als Schichtung der Maya-Kultur	561
C. Estermann : Clans et alliances entre clans dans le sud-ouest de l'Angola	587
Stephen Fuchs : Another Version of the Baiga Creation Myth	607
Dominik Schröder : Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor) (Erste Fortsetzung)	620

Analecta et Additamenta

Wilhelm Schmidt : Eine neue Erklärung der Exogamie	659
Manfred Mayrhofer : Indogermanisch-Dravidisches zum Thema „Zufall“	664
F. Bornemann : Zeremonien der Aranda (Zentralaustralien)	665
J. Henninger : In Memoriam : Fritz Kern, 1884-1950	666
Miscellanea (668), Bibliographie (677), Publications received (718), Review of Reviews (726).	

Herausgegeben vom Anthropos-Institut

Schriftleiter: P. Fritz Bornemann, S.V.D.

Posieux (Freiburg), Schweiz

Reprinted with the permission of the Anthropos-Institut

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.
Berkeley Square House, London, W. 1

Miscellanea

pp. 668-676

Generalia et Europa: Das Problem des Urmonotheismus — Maske und Krankheitsbild — Mutterrecht, einst und jetzt — Das in der 'Dienstehe' abgelöste Mutterrecht — Burgen, Ritter und Hirten — The Passion of the Flax — Kirke und die Schweine — On the Problem of Immigration of the Southern Slavs to South-Eastern Europe — Über die Entstehung der mordwinischen Lendenschürze — Transformation progressive ou régressive de la famille humaine? — Mensch und Umwelt, Die Stellung des Menschen in der Welt des Lebendigen — Alte und neue Sozialanthropologie — Gegenwartsprobleme der Anthropologie — Sprachtypologische Untersuchungen — Das Venetische, seine Stellung im Kreise der verwandten Sprachen. • **Asia:** Die Bedeutung der Eingeborenenbevölkerung in den hellenistischen Oststaaten — Königsweihe und Männerbund bei den Achämeniden — Kuberah — Nalakuberah, Probleme eines altindischen Gottesnamens — The Altai before the Turks. • **Africa:** The Old Stone Age in the Anglo-Egyptian Sudan — Indri - Togoyo - Ndogo - Feroqe - Mangaya - Mondou: Comparative Linguistics — Animisme et Islam dans la subdivision de Maradi (Niger) — Préhistoire et protohistoire de la presqu'île du Cap-Vert et de l'extrême Ouest sénégalais. • **America:** Gegenwartsströmungen in der amerikanischen Völkerkunde — Nouvelles découvertes au sujet de Teotihuacan — Die „Hühner“ der Azteken — Das Alte und Neue Reich der Maya — Die Erotik in den Mythen von Huarochoiri — The Ethnological and Archeological Significance of Zamia. • **Oceania:** Traum und Bild bei den Primitiven in Nordwest-Australien — Chinese Elements in the Tagalog Language — The Social Organization of the Central Tribes of Formosa — An Ancient Chinese Mirror Design Reflected in Modern Melanesian Art.

Bibliographie

- | | |
|--|-----|
| Rüstow Alexander: Ortsbestimmung der Gegenwart I. (Josef Haekel) | 677 |
| Haverkamp H., Maybaum H. und Weirich R.: Von der Urgeschichte bis zum Entstehen der abendländischen Völkergemeinschaft (F. Bornemann) | 679 |
| Wood H. J.: Exploration and Discovery (F. Bornemann) | 679 |
| Notes and Queries on Anthropology (F. B.) | 680 |
| Paret Oscar: Das neue Bild der Vorgeschichte (Oswald Menghin) | 681 |
| Gehlen A.: Der Mensch — seine Natur und seine Stellung in der Welt (R. Routil) | 683 |
| Schwidetzky Ilse: Grundzüge der Völkerbiologie (R. Routil) | 685 |
| Coon C. S., Garn St. M. and Birdsell J. B.: Races: A Study of the Problem of Race Formation in Man (R. Routil) | 686 |
| Fraenkel Ernst: Die baltischen Sprachen. Ihre Beziehungen zueinander und zu den Schwesteridiomen als Einführung in die baltische Sprachwissenschaft (Constantin Regamey) | 688 |
| Mikkola J. J.: Urslavische Grammatik. Einführung in das vergleichende Studium der slavischen Sprachen. III. Formenlehre (Constantin Regamey) | 690 |
| Matthews W. K.: Languages of the U. S. S. R. (A. Burgmann) | 691 |
| Friters Gerard M.: Outer Mongolia and its international Position (Dom. Schröder) | 692 |
| Filchner Wilhelm: In der Fieberhölle Nepals (Dom. Schröder) | 692 |
| Chaudhuri Nirad C.: The Autobiography of an Unknown Indian (H. C. E. Zacharias) | 693 |
| Gai Govind Swamirao: Historical Grammar of Old Kannada (Manfred Mayrhofer) | 695 |
| Van der Meulen D.: Hadhramaut das Wunderland (Josef Henninger) | 695 |
| Massoulard E.: Préhistoire et Protohistoire d'Egypte (Oswald Menghin) | 695 |
| Bühlmann Walbert: Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem (A. Burgmann) | 699 |
| Hennings R. O.: African Morning (Richard Mohr) | 700 |
| Meyerowitz E. L. R.: The Sacred State of the Akan (Richard Mohr) | 700 |
| Urvoy Yves: Histoire de l'Empire du Bornou (Heinz Sölken) | 701 |
| Wingert Paul S.: The Sculpture of Negro Africa (Georg Höltker) | 706 |
| Tegnaeus Harry: Le héros civilisateur. Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines (V. van Bulck) | 707 |
| Smith A. Ledyard: Uaxactun, Guatemala: Excavations of 1931-1937 (Georg Höltker) | 709 |
| Kerr John Graham: A Naturalist in the Gran Chaco (Georg Höltker) | 709 |

Fortsetzung auf der dritten Umschlagseite

First reprinting, 1967, Johnson Reprint Corporation

Printed in West Germany

Druck: Anton Hain KG, Meisenheim (Glan)

Les Baamba et les Babwizi du Congo belge et de l'Uganda Protectorate

Par PAUL-E. JOSET, administrateur territorial honoraire au Congo belge *

Sommaire :

- | | |
|---------------------------|---------------------------|
| I. Généralités | 5. Wasongora |
| II. Les Baamba | 6. Bashu |
| 1. Branche du Congo belge | 7. Waniamwera |
| 2. Branche de l'Uganda | 8. Babandi |
| III. Les Babwizi | 9. Batama |
| 1. Watalinga | 10. Bamate |
| 2. Bawesa | IV. Relations et coutumes |
| 3. Bandegola | 1. Relations |
| 4. Bandeguya | 2. Coutumes |

I. Généralités

Dans son ouvrage « Les grandes lignes des migrations des Bantous », le Vice-Gouverneur général A. MOELLER écrivait, à propos des Watalinga :

« Cette intéressante population, établie au point de pénétration des grandes migrations qui ont peuplé l'est de notre Colonie, mériterait une étude attentive qui n'a pas été entreprise » (p. 102).

D'autre part, un séjour de plusieurs années en territoire de Beni nous permit de constater l'existence de liens de parenté de nos Watalinga du Congo belge avec les populations Baamba de l'Uganda.

C'est ce qui nous incita à entreprendre des recherches approfondies relativement à l'origine des populations Watalinga et Baamba. Et c'est le résultat de l'enquête que nous avons faite, tant du côté belge que du côté

¹ Nous tenons à remercier : M. J. NOIROT, Commissaire provincial, Chef de la Province Costermansville, qui nous autorisa à nous livrer aux investigations faisant l'objet du présent Mémoire ; M. J. H. B. SANDFORD, Provincial Commissioner de la Western Province, Masindi, Uganda Protectorate, qui nous accorda toutes facilités pour étudier sur place les populations Baamba de l'Uganda ; MM. G. M. FLETCHER, District Commissioner du Toro District, Fort Portal, et M. O. WRAY, Assistant District Commissioner du Toro District, Fort Portal, qui nous prêtèrent leur bienveillante assistance dans l'accomplissement de la mission que nous avons assumée.

anglais, qui est consigné dans les pages qu'on va lire. Nous tenons cependant à préciser, d'ores et déjà, que tous les renseignements qui nous ont été fournis par les indigènes furent sérieusement contrôlés, puis recoupés ; nous avons même, à plusieurs reprises, ménagé des rencontres entre les indigènes du Congo belge et ceux de l'Uganda Protectorate dans le but de nous faire confirmer la parfaite exactitude des données recueillies.

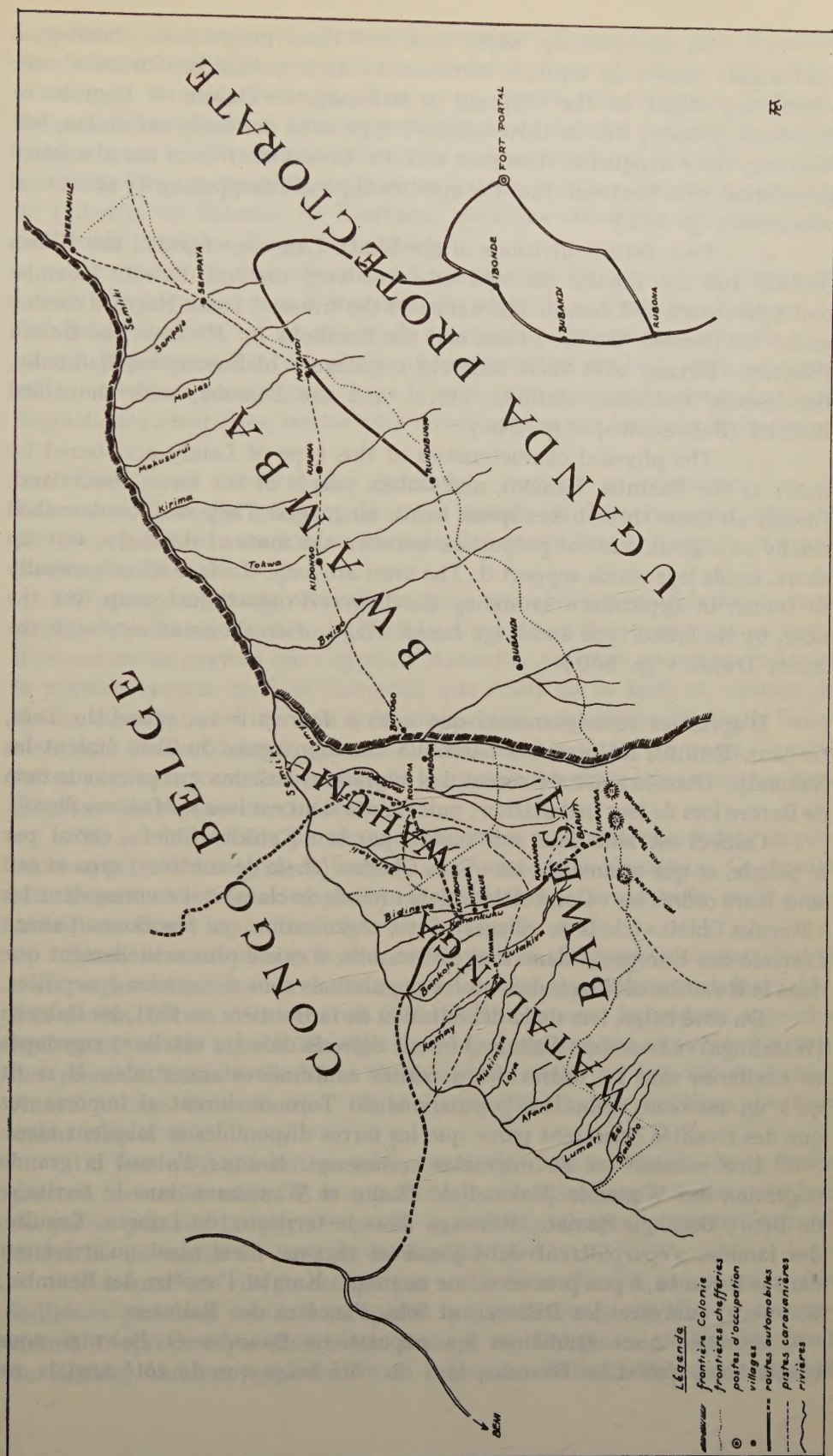
La population indigène de l'immense plaine boisée, appelée le Bwamba, qui s'étend depuis la rive droite de la Semliki jusqu'aux premiers contreforts du Ruwenzori et qui est coupée par la rivière frontière la Lamya (30^e Méridien), consiste en deux tribus : les Baamba proprement dits et les Babwizi. Les Baamba (appelés « Wahumu » du côté belge) sont apparentés à la grande famille Bakumu-Babira, installée dans la grande forêt de l'Ituri. Tandis que les Babwizi (appelés « Watalinga » et « Bawese » au Congo belge) sont apparentés aux populations du Toro, dont les clans originels sont issus.

A côté de ces deux tribus, on trouve, de plus, en Uganda, des indigènes Bakondjo, provenant du versant ouest du Ruwenzori ; des Batubu, d'origine Bahema, au nord de la plaine de la Semliki ; des immigrants provenant de tribus diverses du Congo belge et ayant traversé la Semliki ; des familles Banyamboga, Abambutuhu, Swahili, Baganda, Banyaherewe venus récemment s'incorporer chez les Babwizi.

D'après les renseignements fournis par les autorités anglaises, il semble qu'avant l'arrivée de Sir LUGARD à Toro (1891), le Bwamba formait une partie du Toro, appelé aussi Bunyoro Kitara, où n'était reconnue aucune autorité étrangère. Il est à constater cependant qu'il y eut assez bien de raids, et la piste de caravanes entre Boga et Toro via Bweramute était fort fréquentée. Lors de la conclusion du « Toro Agreement », l'administration du Bwamba ne fut pas accordée au *Mukama* (roi du Toro), mais réservée à l'Administration britannique, tant que la frontière entre l'Uganda Protectorate et le Congo belge ne fut pas établie (1911). Les « Saza Chiefs » prirent le nom de *Kasudju*. Ce ne fut que suite aux recommandations de la Commission de 1926 que le Gouvernement britannique considéra le Bwamba (côté ugandais) comme partie intégrante du Toro.

Beaucoup d'ethnographes et d'anthropologues ont étudié précédemment les Baamba, lesquels ont perdu leur caractère originel par suite de métissage avec les Pygmées et les Bambuba, premiers occupants de la forêt. Citons notamment Sir HARRY JOHNSTON qui écrivit ce livre remarquable : « The Uganda Protectorate » (London, HUTCHINSON and Co, Paternoster Row, 1902) dont nous extrayons ces quelques passages :

« ... I was much struck on entering the countries west of Ruwenzori at the ape-like appearance of some of the negroes whom I encountered. These were either ostensibility members of the Bakondjo or Baamba tribes in the Western flanks of that snowy range or they were pariahs dwelling by themselves on the fringe of the great Congo Forest, west of the Semliki River. This ape-like type was generally known to the surrounding negroes as « Banande » (p. 510).



« ... On the contrary, whilst here and there prognathous shortlegged individuals existed in separate communities in a pariahlike condition very often they might be the offspring of Bakondjo — Babira — Baamba or Bambuba peoples, who in their ordinary type were decidedly no simian, but who may have mingled in time past with the lowest stratum of the aboriginal population, with the result that the ape-like type still cropped up by occasional reversion. » (p. 511.)

« ... Two distinct divisions of the Bantu Language family : the Kibira Section and the Likuku (divided into two very distinct dialects Kuamba and Libvanuma or Lihuku). The names of the tribes of forest Negroes coming under the purview are the Lendu and the Bambuba (or Mbuba). The Babira (Bagbira — Bavira) with their different cognomens of Basongora, Badumbo, Bandesoma, Babusese, Basinda, etc... and the Baamba, with the allied Bahuku (Babvanuma). » (p. 546.)

« ... The physical characteristics of this type of Lendu are shared by many of the Baamba, Bahuku, and Babira people of the forest borderland, though all these three tribes speak bantu languages. They may be described briefly as a great want of proportion between the mass of the body, and the short, feeble legs which support it. The arms are long, the face is not generally so simian in appearance as among the Pygmy-Prognathous group, yet the nose, by its broad type and large raised wings, often shows affinity with the forest Dwarf. » (p. 550.)

D'après les renseignements que nous a fournis le roi actuel du Toro, GEORGE RUKIDI, les premiers habitants des montagnes du Toro étaient les Bakondjo. Dans la suite arrivèrent des migrations Bahema qui prirent le nom de Batoro lors de leur installation ; puis Babito dont est issu le *Mukama* (le roi).

Celui-ci est aidé dans son travail par le « Katikiro Chief », choisi par le peuple, et qui commande les « Saza Chiefs » (chefs de contrée) ; ceux-ci ont sous leurs ordres les « Gombelolo Chiefs » (chefs de clans) qui commandent les « Muruka Chiefs » (chefs de villages). Cette organisation, qui fonctionnait avant l'arrivée des Européens dans tout le Bwamba, n'existe plus actuellement que dans le Bwamba côté ougandais où les populations sont demeurées éparpillées.

Du côté belge, lors de la délimitation de la frontière en 1911, les Babwizi (Watalinga) et Baamba (Wahumu) furent délivrés de cette tutelle et regroupés en chefferies sous les ordres des autorités coutumières ancestrales. Il se fit qu'à un moment donné les populations du Toro devinrent si importantes que des rivalités éclatèrent parce que les terres disponibles se faisaient rares.

Une seconde ère de migration commença. Notons d'abord la grande migration des Wanande (Bakondjo) : Bashu et Wanisanza dans le territoire de Beni ; Batangi, Bamate, Baswaga dans le territoire de Lubero. Ensuite, des familles s'éparpillèrent dans plusieurs régions. C'est ainsi qu'arrivèrent dans le Bwamba, à peu près au même moment : Kamba, l'ancêtre des Baamba ; Kabwera, l'ancêtre des Babwizi, et Sila, l'ancêtre des Babwesa.

Lorsque nous étudiâmes les populations Baamba et Babwizi nous constatâmes que si les Baamba, tant du côté belge que du côté anglais, ne

formaient qu'une seule et même unité ethnique, il n'en était plus de même des Babwizi, qui sont composés de plusieurs clans d'origines différentes : Watalinga, Bawesa, Badugia, Wasongora, Bashu, Waniamwera, Babandi, Batama et Bamate. Nous nous sommes efforcés de chercher par suite de quelles circonstances ces diverses communautés se sont réunies et ont pris le même nom et un langage commun, similaire au Lutoro, mais avec des mots communs de Lukonjo, de Kiamba, de Kimbuba, ainsi que certaines expressions probablement d'origine Bantu archaïque.

Le résultat de nos recherches fut que les clans Batoro avaient rencontré, lors de leur migration dans le Bwamba, des populations d'origine nilotique : les Bambuba Baombi. C'est au contact de ces derniers, comme nous allons le voir, que les populations du Toro perdirent leur caractère originel, leurs coutumes et leur croyance pour former, dans la suite, un groupement ayant des liens linguistiques identiques, rendus plus étroits encore par les liens de mariages.

Ombi était l'ancêtre des Bambuba. Pendant sa migration vers le Ruwenzori, il voulut pénétrer dans les massifs du Toro mais fut repoussé par les populations autochtones. Il s'installa ensuite dans le Bwamba et fonda le clan des Baombi.

D'après la légende, Kuvaliaba, père d'Ombi, s'était installé en compagnie de sa femme au lieu dit Ntololo. Un jour qu'il se promenait en forêt, il rencontra un pygmée qui s'appelait Malomba. Au cours de la conversation, le pygmée raconta qu'il ne mangeait que fruits de la forêt et viandes de chasse. Kuvaliaba lui répondit qu'il avait amené avec lui des plants de bananiers dont il allait faire de grandes cultures dans la forêt. Un pacte d'amitié fut conclu entre les deux hommes, et le pygmée fut chargé de choisir de bons emplacements pour les cultures.

Or, au cours d'une promenade, Malomba rencontra une rivière importante appelée Kilumia et fit part de sa découverte à Kuvaliaba. Ce dernier alla inspecter le nouvel emplacement qu'il trouva à son goût et y construisit ses cases.

Dans la suite et sur l'ordre de Kuvaliaba, le pygmée s'étant livré à d'autres investigations en forêt trouva un nouvel emplacement favorable, à la rivière Tokwe. A cet endroit Ombi devint homme. Le pygmée engendra également un fils appelé Tibange. C'est de cette époque que date l'arrivée des premiers Baamba de Nive. Ce dernier s'installa au lieu dit Anikanga. Arrivé à l'âge de se marier, Ombi épousa Bikali, fille de Nive. De leur union naquit Kisi.

Un jour qu'il chassait en forêt, Ombi vit, dans le lointain, de la fumée percer à travers les arbres. Il fit appeler Malomba et le chargea d'aller examiner ce qui se passait. Le pygmée partit avec Kisi, voyagea plusieurs jours et déboucha un matin au bord de la Semliki-Nord.

Il trouva un village occupé par un nommé Kisikia et son clan. Ces indigènes parlaient un dialecte spécial que ni Malomba ni Kisi ne comprenaient. D'après ce que disent actuellement nos indigènes, ces Basekia (gens de Kisikia) auraient appartenu à la migration Bakumu-Babira et seraient

restés à la Semliki. Il se peut également que ces Basekia appartenaient à la tribu des Mabudu-Baniari qui, issus de la plaine de la Semliki, ont laissé derrière eux certaines fractions.

La migration des Mabudu est d'ailleurs marquée partout par les palme-
raies qui existent notamment encore au pied du Ruwenzori et le long de la
vallée de la Semliki. Malgré nos recherches, il nous a été impossible de
connaître l'origine exacte de ces Basekia dont le clan fut entièrement détruit,
il y a plusieurs années, par la maladie du sommeil.

Malomba et Kisi revinrent chez Ombi et lui firent part de leur découverte.
Ombi qui connaissait des notions de Lutoro (dialecte parlé par les Batoro
de l'Uganda Protectorate) partit chez les Basekia et parvint bientôt à se
faire comprendre par eux. Plus tard, il se familiarisa avec cette langue qu'il
parla couramment. C'est ainsi qu'il fit un pacte d'amitié avec Kisikia, à qui
il donna sa fille Batelemisa. Il reçut en échange la fille Ankunai. Kisikia
apprit également à Ombi à boire la bière du *Mukindo* (palmier raphia) qui
était plus alcoolisée que celle du bananier. Rentré chez lui, Ombi donna la
fille Ankunai à son fils Kisi qui l'épousa.

A quelque temps de là, Batelemisa fut enceinte. Heureux, Kisikia
partagea toute la forêt entre Ombi et lui. Le premier reçut les terres au delà
de la rivière Kulemia, tandis que le second conservait les terres en deçà. Le
pygmée Malompa fut chargé de chercher un bon emplacement pour la construc-
tion d'un nouveau village. Ce fut le lieu dit Namilimili qui fut choisi. Ombi
demeura à Kulemia où il mourut et où sa tombe existe encore actuellement.

A la mort d'Ombi ses fils s'éparpillèrent :

Kisi retourna à Ntololo pour garder la tombe de son grand-père Kuvaliaba ;
Kisolo, second fils, demeura à Namilimili (Uganda) ;
Kitili, troisième fils, s'installa à Nkalala (Uganda) ;
Kisaho, quatrième fils, à Nsua (Congo belge) ;
Kilihambua, cinquième fils, à Mamuzunga (Congo belge).

Kitili engendra deux fils qui s'installèrent tous deux au Congo belge :

Mbia, au lieu dit Musale ;
Sese, au lieu dit Kabahulu.

C'est sous le règne de Kisi que vinrent toutes les populations originaires
du Toro : Babandi, Washu, Batama, Waniamwera, Bamate, etc. . . . Et c'est sous
le règne de Mbia que les terres du Congo belge furent distribuées aux Wahumu
et aux Bawaluba. Quant aux terres occupées actuellement par les Watalinga,
elles étaient propriété d'autres Bambuba, comme nous le signalerons plus loin.

Ainsi qu'on a pu le constater par ces quelques notes préliminaires, ce
furent des populations Bambuba que rencontrèrent Baamba et Watalinga
lors de leur arrivée dans la région du Bwamba. Il s'y trouvait également
des clans pygmées qui, comme on le sait, étaient les premiers habitants de
la grande forêt équatoriale. Les indigènes de l'Uganda appellent les premiers
occupants Bahuku (Bambuba) et Batwa (Pygmées).

Ce sont les Baombi qui donnèrent naissance au dialecte Kibwizi parlé actuellement tant en Uganda qu'au Congo belge.

Outre l'influence linguistique, les Baombi apprirent aux Batoro la circoncision, l'usage du bouclier, la construction des pirogues et la bière du *Mukindo*.

Une délicieuse légende circule au sujet de la circoncision. Nous la transcrivons telle qu'elle nous fut rapportée :

Ce fut le pygmée Malomba qui initia Kuvaliaba aux pratiques de la circoncision. Le pygmée lui-même avait été initié par les bêtes de la forêt. Un jour que Malomba se promenait en forêt, il fut étonné d'entendre un grand tumulte. Il s'avança prudemment et vit, dans une grande clairière, une réunion importante de toutes les bêtes mâles. Au centre d'un cercle, *Abula* (le cynocéphale) présidait une cérémonie au cours de laquelle il coupait le prépuce de tous les mâles. Intrigué, Malomba rentra chez lui et pratiqua sur ses garçons les mêmes gestes et opérations auxquelles *Abula* s'était livré sur les animaux. Il s'avéra bientôt que l'opération avait très bien réussi et que les enfants s'en portaient mieux. Aussitôt Malomba convoqua tous les mâles de son clan et leur fit pratiquer la circoncision. Dès lors, Malomba se moquait tout le temps de Kuvaliaba parce qu'il n'était pas circoncis, et les filles pygmées refusaient les hommes qui n'avaient pas subi l'opération. Kuvaliaba fit appeler un jour Malomba et lui ordonna de circoncire tous les hommes de son clan. Dans la suite, les Baombi firent circoncire tout indigène venant s'installer sur les terres. C'est ainsi que la circoncision continue encore actuellement.

Par suite des migrations, de plus en plus fortes, des indigènes du Toro, les Baombi furent rapidement mis en minorité. Les envahisseurs imposèrent leurs volontés. Mécontents, les Baombi s'éparpillèrent. Un clan s'installa chez Lopele, tandis qu'un autre partait chez les Baniari de Tshabi.

Ayant recherché l'origine des premiers occupants du Bwamba, nous allons étudier séparément l'origine et l'historique des Baamba et des Babwizi.

Généalogie Baombi

Ombi	{	Kisolo	{	Babengahi	Libabaho	Kisolo	Ndehungu	Situli	Kimakali
				Kalibashu	Bangeni	Masiga	Bokoli	Kogeni	Busumbe
	{	Kitili	{	Sese	Baye	Autoso	Nababela	Makabuli	
				Leketa	Sembo	Segatu	Langama	Gamalendu	
				Gubakale	Bambuye	Kiduvo	Ntavahu	Bukingi	
				Bemu	Amekani	Agbati	Semangu	Kibalabala	
				Mbia	Kanguke	Alahuko	Salia	Maxabu	
				Mausu	Balongani	Bohuma	Takio	Kazenze	
	{	Kisaho	{	Kitenga	Wanzakali	Mokano	Bebweli	Kigoma	
				Gamalendu	Kutonge	Kasibe	Olumwave	Simbomani	
				Nzikale (+)					
				Gamalela	Songani	Solutu	Manzageba	Undeku	
				Buma	Babali	Bakadema	Gelahu	Untemame	
				Ngelahu	Tavalo	Sengi	Bugasege	Kovuname	

II. Les Baamba

Origine ²

Six grands clans se trouvent au Congo belge sous la dénomination générale de Wahumu, terme qui fut donné à nos Baamba par les Bahema de Boga :

a) Les Bandemu	Sous-chef :	Agadembi
b) Les Bandekabunga	Notable :	Agwane
c) Les Bandesemu	»	Kavue
d) Les Bandebele	»	Nduie
e) Les Banangule	»	Balendibo
f) Les Bandemanga	»	Maratano

Trois grands clans se trouvent en Uganda Protectorate :

a) Les Bandenive	Notable :	Bantinigao
b) Les Bananangule	»	Kinavero
c) Les Bahanda	»	Bakakuange

Comme le signale M. le vice-gouverneur général MOELLER dans son livre « Les grandes lignes des migrations bantoues » (p. 89), les Baamba, tant du côté belge (Wahumu) que du côté ugandais reconnaissent leur communauté d'origine avec les Babira, dont une fraction constituerait les chefferies de Marabu et de Baiwana, et le groupe Babira Bangole de Mambele, en territoire d'Irumu. De notre côté, dans notre étude sur les « Babira de la plaine » (1936), nous signalions également l'existence, en territoires belge et anglais, de ces groupements. Nous pouvons fournir à présent des renseignements précis à ce sujet.

Kamba serait l'ancêtre de tous les Baamba, dont le terme signifie : « Nous les hommes ». Il était originaire du Bugaya, Northern District de l'Uganda. Il quitta cet endroit en compagnie de son frère Suba, de sa famille et de quelques hommes à la suite d'une maladie qui dévasta la région qu'il occupait. Ses pas l'amènèrent à Kalangula (Uganda), où il engendra tous ses enfants. Une querelle, au sujet de champs, avec les Bakondjo, lui fit quitter Kalangula pour Logale où il ne put rester, les Bagombwe ne voulant pas de lui. Il partit finalement pour Kalebia. C'est à cet endroit qu'eut lieu, dans la suite, la dispersion des clans.

Mwambakali s'en alla au Congo belge, au lieu dit Loku ; Nive demeura à Kalebia (Uganda) ; Mohamase s'établit à Kianeka (Uganda) ; Keke à Kabata (Uganda) ; Mobila à Mboka (Uganda).

² (Quoique MAES et BOONE, dans leur ouvrage « Les peuplades du Congo belge » aient adopté la dénomination « Bahamba », nous conserverons celle de « Baamba » usitée dans l'Uganda Protectorate et employée également par Sir HARRY JOHNSTON.)

1. Branche du Congo belge

C'est à la mort de Mwambakali que Ndumu succéda à son père dans la conduite du groupement et que naquirent les clans susmentionnés. Après, il y eut des échanges de femmes entre les clans Bandekabunga et Bandumu. Un jour, une jeune fille nommée Abosasemo, du clan Bandekabunga, vint à mourir subitement chez les Bandumu. Rien ne se produisit à cette occasion. Mais, à quelque temps de là, une jeune fille du clan Bandumu vint à mourir chez les Bandekabunga. Ndumu déclara alors une guerre à ces derniers, au cours de laquelle il y eut bien des tués, et l'hostilité régna entre ces deux clans.

L'histoire des Wahumu peut se résumer en deux mots : conflits perpétuels. Jusqu'à l'arrivée des Européens, en effet, ils livrèrent des guerres incessantes tant à leurs frères de race qu'aux autres clans.

A la suite de sa dispute avec les Bandekabunga, Ndumu était parti en Uganda où, comme il aimait à guerroyer, il fit la guerre aux Bahanda. A ce moment, les Bandekabunga, oubliant la vieille querelle, demandèrent à Ndumu de revenir chez eux. Ndumu accueillit leur demande et revint au Congo belge. A ce moment, les Bandekabunga étaient en guerre avec leurs frères les Bandesemu. Ndumu, préférant à présent la paix à la guerre, arbitra le litige. Dès lors les guerres intestines cessèrent, et les Wahumu connurent une époque de prospérité. Ndumu s'installa à Mogalawangeya et son clan se développa très rapidement. C'est là que naquirent Kiongwe, Batanga, Vumbikanie.

Semu quitta ses frères et s'installa avec son clan au lieu dit : Suba ; Kabunga partit avec son clan à Kawelo ; Ndumu déménagea à son tour et se fixa à Tungbo ; c'est à ce dernier emplacement que les bandes guerrières Wanasura le trouvèrent.

Les soldats de Kikanga (qui était installé à Ndendwe) attaquèrent les Bandumu. Beaucoup de Wahumu furent tués, car c'était leur première connaissance avec les armes à feu. En peu de temps les Wanasura conquièrent tout le pays. Un poste militaire fut créé à Mukoko et les envahisseurs imposèrent rapidement leurs volontés.

Un jour, ils vinrent prendre la femme d'Asimana (grand-père d'Agadembi). Cette femme venait d'engendrer des jumeaux. Aussi Asimana proposa aux ravisseurs le rachat de sa femme. Mais il fut débouté de sa demande. Il revint une seconde fois et offrit une jeune fille nommée Biango. Le chef Kikanga prit la fille mais refusa de rendre la femme volée sous prétexte qu'elle était de race Bahema et qu'il ne voulait pas qu'elle demeurât chez les Wahumu. Furieux du rapt de sa femme et de l'arrogance des envahisseurs, Asimana fit battre le gong de guerre, appela tous les Wahumu à la rescousse et entreprit une grande bataille. Les Wanasura firent appel de leur côté aux Waniamwera.

La lutte fut terrible et impitoyable de part et d'autre. Les Waniamwera furent repoussés. Asimana attaqua lui-même le camp retranché de Kikanga à Ndendwe qu'il occupa et brûla. Malgré cet échec les Wanasura revinrent à la charge peu après ; mais laissant Asimana qu'ils craignaient terriblement, ils

attaquèrent Bazungi, père d'Andikele. Kakemba, ancêtre de Maratano, battit le gong de guerre, et tous les Wahumu vinrent pour aider Bazungi. Kilimunda, capitaine de Kikanga, et Baligetsa, son *kilongozi* (conseiller), figurèrent parmi les morts. Déroutés par le décès de leur chef, les Wanasura et leurs alliés, les Waniemwera, furent repoussés en Uganda.

A cette nouvelle, les Watalinga reprirent courage et chassèrent à leur tour tous les envahisseurs en Uganda. Les femmes qui avaient été volées par les Wanasura furent libérées par Asimana. Cependant ce dernier demanda à chaque époux trois chèvres par femme rendue pour le dédommager des pertes causées par lui dans les nombreuses guerres qu'il avait livrées à l'envahisseur. Puis il plaça le clan Banangule (Balendibo) au lieu dit Musalahu.

Dans la suite les Waniemwera demandèrent l'autorisation de revenir chez les Wahumu. Asimana leur répondit que puisqu'il les avait battus, tout Muniamwera qui désirerait revenir chez lui devrait au préalable lui donner une femme. Beaucoup de Waniemwera acceptèrent ces conditions. Ceux qui n'avaient pas de femmes donnèrent des jeunes gens à la place.

Petit à petit, des relations d'amitié s'établirent entre Wahumu et Waniemwera. Ces derniers venaient régulièrement chercher leurs vivres chez les Wahumu, cultivateurs renommés. C'est cette prospérité reconnue des Wahumu qui incita les Basalasala, clan Bahema de Mboga, à vouloir dominer la région du Bwamba. Mais Asimana ne se laissa pas faire. Il attaqua hardiment les Basalasala qu'il battit complètement au lieu dit Tingba. Les envahisseurs durent reculer devant les attaques des Wahumu.

Gunda, chef du clan Wahumu Banangule, ne tarda cependant pas à aller trouver Asimana et à lui conseiller de demander aux Bahema du Toro de gouverner la région. Il avait appris, en voyageant, que les Bahema du Toro avaient l'art d'organiser et de gouverner les régions. Après réflexion, Asimana accueillit la demande, mais il ne voulut pas traiter directement avec les Bahema. Il pria Gunda d'être son intermédiaire.

Les Bahema arrivèrent. Ngunda voulait que Kusumba fût nommé chef, mais les Bahema connaissant la réputation de chef courageux qu'était Asimana l'invitèrent à conserver le pouvoir. Asimana voulait refuser ; mais en présence des instances de tous les Wahumu, il finit par accepter. Il partit avec Ndungu chez le roi Kabaga. Au cours d'une cérémonie, le roi nomma Asimana chef de tous les Wahumu et lui donna quelques-uns de ses lieutenants pour diriger le groupement.

C'est ainsi qu'en peu de temps les Wahumu, comme les Watalinga l'avaient fait précédemment, devinrent clients des Bahema du Toro et s'en trouvèrent très bien. Le pays fut bientôt entièrement pacifié. La domination Bahema persista durant de longues années et ne prit fin, au Congo belge, qu'à l'arrivée des Européens. Aujourd'hui encore, les indigènes conservent un excellent souvenir de cette époque de prospérité.

Bien longtemps après, des Bambuba traversant la Semliki et venant de la rive gauche annoncèrent la venue, dans leur région, de nouveaux envahisseurs. Ils disaient que c'étaient des gens terribles, tuant tous les hommes,

prenant les femmes, les enfants et le bétail et incendiant les cases. Les Wahumu ne voulurent pas les croire. Mais bientôt arrivèrent les hordes Bangwana (Arabisés), qui mirent le pays à feu et à sang, razziant ou démolissant tout sur leur passage.

Pris de peur, tous les indigènes qui purent leur échapper s'enfuirent en Uganda se mettre sous la protection des Bahema. Les Bangwana les poursuivirent jusque dans les contreforts du Ruwenzori. Mais là, les Bakondjo (montagnards) sauvèrent les Baamba et les Babwizi. Grâce à leur connaissance profonde de la montagne, ils tendirent des embuscades aux envahisseurs qui, battus, rebroussèrent chemin et demeurèrent dans le Bwamba.

Peu à peu, ceux-ci cessèrent leurs exactions et des indigènes commencèrent à revenir dans leurs foyers. Les Bangwana leur apprirent à construire des cases en pisé, à cultiver l'arachide, le riz et le manioc, mais aussi — hélas ! — à se livrer au vice de fumer le chanvre, qui fait tant de ravages dans les populations de la forêt.

Lors de ses explorations, STANLEY, appelé « Matari », traversa le pays des Wahumu qu'il dénomme, dans son livre, les « A'wamba » :

Nous pénétrâmes, écrit-il, dans le centre des A'wamba par la rive droite de la Semliki et, pendant plusieurs jours, nos marches nous conduisirent à travers des plantations de maïs qui fleurissaient dans les clairières pratiquées dans cette forêt vraiment africaine. » (Cf. « Stanley l'Africain », par M. G. ALEXIS, p. 233.)

Lors de notre séjour dans la région des Wahumu et Watalinga, nous avons pu, en interrogeant les vieillards, établir l'itinéraire de STANLEY. Venant de Boga, il traversa la Semliki au Kifuku (passage d'eau actuel de Kapunzu). Il logea ensuite chez Andigomu (ancêtre de Lopele), puis chez Namusoma (ancêtre de Masitolo), ensuite à Kikanda (au pied de la montagne située à proximité du village) chez Kilema (père d'Enzonga), et, après, de l'autre côté de la rivière Kombó (à proximité du village actuel de Kikio), pour suivre finalement les pieds du Ruwenzori.

A l'arrivée du général HENRY (Bwana Ndeke), les Bangwana, appelés par leur chef Kilongalanga, quittèrent la région du Bwamba pour livrer bataille aux Européens. Quand la nouvelle arriva que ces derniers avaient battu les Arabisés, les indigènes revinrent en masse ; toutefois, ils ne se soumirent pas immédiatement aux Européens.

Lors de la fondation du poste de Lesse, et jusqu'en 1911, les Wahumu travaillèrent avec les autorités de l'Uganda, sous la direction des Bahema. Ce fut après l'accord anglo-belge que les Wahumu, rattachés comme les Watalinga à notre Colonie, commencèrent à être organisés par le sous-officier MEERT. Pendant quelque temps, les Wahumu demeurèrent rétifs à l'occupation européenne.

C'est alors que Moho, chef des Watalinga, qui avait jadis échangé le sang avec Mazumba, chef des Wahumu, lui conseilla de se présenter aux autorités belges. S'estimant trop âgé, Mazumba envoya son neveu Gamani et son fils Agadambi au poste de Lesse, où les deux envoyés firent leur

soumission. Revenus au village, les deux hommes déclarèrent que les Blancs faisaient la paix et demandaient que les indigènes travaillent avec eux. C'est ainsi que les Wahumu, qui avaient toujours fait preuve d'indépendance, commencèrent à travailler avec les Watalinga. Moho parvint même à prendre les Wahumu sous sa direction et commit, durant ce temps, beaucoup d'exactions.

Les Wahumu se révoltèrent et fermèrent leurs terres aux Watalinga durant plusieurs années. A un moment donné, la tension fut si forte entre Watalinga et Wahumu qu'un notable de Moho alla chercher les pistonniers des Bakondjo de Katuka (Ruwenzori) qui attaquèrent les Wahumu. Apprenant cela, le lieutenant BEENAETS, chef de secteur à Beni, envoya la troupe remettre de l'ordre. Les Wahumu s'enfuirent dans la forêt. A cette nouvelle, Agadembi (qui était en ce moment en voyage dans le Toro) revint précipitamment chez lui. Il envoya ses conseillers Kambai et Bahunde en émissaires chez l'officier belge qui exigea la soumission immédiate et complète d'Agadembi.

Celui-ci voulut émigrer aussitôt en Uganda, mais les femmes refusèrent de quitter le sol familial. Alors Agadembi résolut de se soumettre et en fit part aux Watalinga. Après l'entretien qu'il eut avec les Européens de Beni, Agadembi se rendit indépendant des Watalinga, s'installa à Molopia et dirigea son groupement.

En 1924, l'adjudant-chef LUNDQUIST, en occupation à Kikanga, ordonna à Agadembi de réunir tout son groupement en un seul village, ce qui indisposa les indigènes qui désiraient vivre en villages claniques. En 1927 fut institué un autre groupement, nécessité par les mesures prophylactiques contre la maladie du sommeil. Beaucoup de Wahumu, qui durent de ce fait quitter les berges de la rivière Semliki, s'enfuirent en Uganda, mais revinrent bientôt, lors de l'organisation définitive des populations en chefferies constituées. Saa Mbili fut investi chef des Watalinga et Agadembi sous-chef des Wahumu. Depuis lors, les relations entre Watalinga et Wahumu ont toujours été bonnes.

Actuellement les Wahumu sont groupés en cinq villages claniques :

- | | |
|------------------|---|
| a) Molobia : | clans d'Agadembi, Bahindi, Kamala, Maratano et Mukalo ; |
| b) Kinzanzamba : | clans de Kavue, Baniki, Boko, Untelehu ; |
| c) Nduie : | clans d'Andikele, Apagbala ; |
| d) Tingba : | clans d'Agwane, Motokomie ; |
| e) Gawa : | clans de Balendibo, Bantogome, Azabo. |

2. Branche de l'Uganda

A. Clan Bandenive

Lors de sa séparation avec ses autres frères, l'ancêtre Nive s'en alla, ainsi qu'on l'a vu, à Kalebia, où ce clan est demeuré depuis lors sous l'administration des Bahema du Toro.

Comme les Wahumu, les Bandenive furent des guerriers intrépides, toujours en guerre par monts et par vaux. Ils bataillèrent toujours avec les Babwizi, les Bahundu, les Babandi, les Waniumwera, les Bashu Bandebombi, les Bandetati et les Bandekabunga.

A une certaine époque, Kombane et Amolandeke s'installèrent durant plusieurs années au Congo belge : le premier à Mogalawangei, le second à Tingbo. Dans la suite cependant, ils revinrent en Uganda.

Lors de l'arrivée des Wanasura, les Bandenive s'enfuirent dans les montagnes, pourchassés par les envahisseurs.

Actuellement, le clan est divisé en plusieurs familles vivant chacune indépendamment les unes des autres :

Famille	Bandemelume	Notable	Bantinigabo	Village	Bundiwelume
»	Bandebakoki	»	Kusogolia	»	Bundimugayo
»	Bandeluta	»	Kamoi	»	Buniaruta
»	Bavomato	»	Avandege	»	Bomatu
»	Bandevusima	»	Mbonge	»	Bundimulagia
»	Bandekeki	»	Kisikili	»	Bundikeki
»	Bandemolangia	»	Nduabo	»	Bundimolangia
»	Bandemotolo	»	Komania	»	Bundimutolo
»	Bandezabi	»	Kasumbuko	»	Bundisabi
»	Bandesani	»	Bagisidi	»	Bundikeki
»	Bandibuo	»	Avetetiai	»	Buniaruta
»	Bandegoyo	»	Begambi	»	Bundivagogi

B. Clan Baniangule

Ce clan possède une partie au Congo belge chez Balendibo. La branche ugandaise eut comme ancêtre Mohamase, fils de Ngule.

Comme nous l'avons dit plus haut, Mohamase s'installa à Kianeka. Dans la suite, il repartit pour Mosalahu, où la majorité du clan demeura. Un des fils de Mohamase, nommé Aduka, traversa la Lamyia et vint s'installer à Gawa où il dirigea les clans Batulu et Bandekabunga ; mais bientôt il se disputa avec le clan Bandosana d'Aubigo, puis se disputa également avec les Bandemanga, les Bandebuka. Par après, ayant des difficultés avec les Bambuba, il eut recours à ses frères de race de l'Uganda.

Ceux-ci furent également toujours en guerre, tantôt avec les Bakondjo, tantôt avec les Batama, tantôt avec les Bagombwe et les Bawesa.

Actuellement, le clan demeuré en Uganda est divisé en plusieurs familles vivant indépendantes les unes des autres :

Famille	Bandikaolo	Notable	Avangakio	Village	Bukindahongo
»	Bandekikele	»	Kinavero	»	Busalabu
»	Bandebuga	»	Avabaniki	»	Bundiboga
»	Bandemondo	»	Kelo	»	Kitengia
»	Bandejongia	»	Gambani	»	Mutondo
»	Bandemolambe	»	Manganzema	»	Dole
»	Bandeselu	»	Bampega	»	Bwalu
»	Bandebende	»	Mukove	»	Tombwe
»	Babobanda	»	Nekuenta	»	Kabutale
»	Bandemolaku	»	Avakovazellia	»	Gagamba

Famille Bagalama	Notable Akuma	Village Bukalama
» Bandemugumo	» Ababolisende	» Bundimungumo
» Bandekaleba	» Musoko	» Mutondo

C. Clan Bahanda

L'ancêtre Kibuani s'installa à Kabata. Il quitta toutefois cet emplacement à cause des maladies qui y régnaient. Son second emplacement fut Mpehi.

Une guerre avec les Bandilehe le força à s'enfuir à Kigolovololo. Mais là Kibuani, mécontent de ce que les Waniemwera ne payaient pas leurs dettes, leur vola des femmes. Aussi furent-ils attaqués et chassés à Mbika. Pour suivre leur vengeance, les Waniemwera attaquèrent ce dernier village qu'ils incendièrent complètement.

Le clan s'en alla à Matodo. Là également les assauts des Waniemwera le forcèrent à se réfugier à Kuvamandalia, puis à Kasuva et finalement à Katilo où la majorité du clan est demeurée jusqu'à présent. Toutefois leurs guerres ne prirent pas fin pour la cause : ils eurent encore à lutter contre les Wanasura et les Bandumu.

Le nom de Bahanda leur fut donné par d'autres indigènes. Bahanda signifie « Ceux qui ferment les chemins aux amis », car il était jadis de coutume, chez les Bahanda, que quiconque venait sur leur terre, aussi bien ami qu'ennemi, était arrêté.

Plusieurs familles sont nées de ce clan :

Famille Bandekombio	Notable Bakakuage	Village Madehe
» Bandebukusu	» Balabokali	» Kitengia
» Bandekitibo	» Lumeakale	» Manzokota
» Bandiatama	» Keyeti	» Bango
» Bandedulu	» Baveto	» Bondeniamama
» Bandemunduanu	» Tulili	» Bango
» Bandiagodi	» Baimdani	» Mataise
» Bandebune	» Vesigi	» Mataise

Généalogie Baamba

Kamba	{	Ndemu	clan Wahumu	Bandemu
		Kabunga	clan Wahumu	Bandekabunga
		Semu	clan Wahumu	Bandesemu
		Mbele	clan Wahumu	Bandembele
		Ngule	{ clan Wahumu	Baniangule
			{ clan Baamba	Baniangule
		Manga	clan Wahumu	Bandemanga
		Nive	clan Baamba	Bandenive
		Kibuani	clan Baamba	Bahanda

II. Clan Bandekabunga

Kabunga	{	{	Kombu Bakunde Ahungama Kisikilia	{	Mobi	{	Mutwezi
					Bayale	Mukungu	
						Pengbe	
						Vegogo	
						Kopaka	
						Guma	
						Bepaki	
						Alolu	
						Bambumai	
						Kiboko	
					Bendebo	{	Mukeno
					Ahumbia		
		Kwena					
		Nzeba					
		Niotamale	{	Babutihe			
			Tetete				
			Atiati				
			Kiengo				
			Bombinesio				
{	Waki Nzua Motidema		{	Lisosi	{	Agwane	
		Kulobelia					
		Kutiele					
		Bamboka					
		Lumbikale					
		Gambio					
		Malankai				Tukutoba	Edenga
Akuka	Motokomba						
Bangania	Kiana						
Kademe	Bogaseme						
{	Zamengi Ahobombi Mandiabo	{	Bamadi	{	Ndovia		
					Buatu	Untove	
					Luanga	Molekokali	
					Babengai	Madalisa	
					Bamboka	Mundala	
					Zamengi	Namutakie	
					Ayonginde		

III. Clan Bandesemu

Semu	{	Ombikano	Sekemu	Bokahu	{	Zingaike	{	Kavue	
								Banamai	
								Musuvira	
								Manzabo	
		Agbonda	{	Akendabo					
				Genda					
				Zelombo					
				Zamukisa					
		Zobise	{	Bakayogimbe					
				Boko					
				Vadobebe					
				Mabili					
	Moleveka	{	Mongili						
			Bameise						
			Kakue						
			Kodema						
	{	Bosele	Mbakali	Basungi	Kegair	{	Nduabana	{	Baniki
									Kabekabe
									Adungo
									Apahutima
Ayongeke		{	Mahambo						
			Apakundi						
			Babolondebia						
			Abiambu						
{	Bakundebo	Pædoti	Kuanzi	Adiemeza	Bohule	{	{	Babulondebia	
								Abagulane	
								Masakisi	
								Boko	
{	Muhula	Katavali	Kalumendo	Adongiane	Avagbala	{	{	Bagindibo	
								Multoba	
								Babudolia	
								Gamalendu	
{	Sengiabo	Simatene	Kulemi	Akudandiane	Sengi	{	{	Sausau	
								Avudulu	
								Pedehu	
								Zumbakialo	
{	{	{	{	{	{	{	{	Bengeya	
								Selise	
								Untelehu	
								Movuba	
{	{	{	{	{	{	{	{	Tilobo	
								Alomba	
								Kinawa	

Baamba Baniangule

Aohamase	Kaolo	Muhika	Babusukubo	Gamelia	Kusumba	Kinavero
	Kikale	Batene	Ndubo	Amohange	Basiembo	Avangakio
	Mbuga	Bakiali	Lumbakali	Monago	Lekeke	Baniki
	Mondo	Subembo	Kuselisa	Batine	Lihe	Kelo
	Dzongia	Bakalongi	Angama	Balebale	Tambole	Gambani
	Molambie	Batumi	Singola	Sungise	Amula	Hangazema
	Selu	Bapega	Velendua	Voganie	Valana	Bampegu
	Bende	Gome	Kavatama	Gulbehi	Vehiga	Mukove
	Bobanda	Avolokama	Avaloku	Kavingi	Levala	Nekuenta
	Molaku	Movanga	Mussuvao	Basegi	Kasolo	Konezilia
	Galama	Bekukali	Mbela	Gubendie	Nineki	Akuma
	Mugumo	Babuliage	Azomba	Padu	Gulehi	Bolesende
	Kaleba	Abongime	Bankale	Zeliama	Gamala	Musoko

Baamba Bandenive

Nive	Olume	Bolingwe	Semani	Kavilikale	Bantinigabo
	Lokapa	Molandeke	Bakoki	Mugayo	Kusokolia
	Aluta	Atoko	Vine	Abungini	Kamoi
	Mopumba	Balieki	Mangbe	Lumbikali	Avandege
	Asuha	Mazabake	Soba	Agisia	Mlonge
	Keki	Makele	Avavusu	Kidimbe	Kisikili
	Molangia	Semani	Batimba	Tungio	Nduabo
	Motolo	Nakuyola	Bamolito	Muniakali	Komania
	Nzabi	Libuabo	Basalane	Bwako	Kasumbuko
	Asani	Bulusu	Lamga	Agbayi	Bagisindi
	Kanoni	Angua	Avahunde	Molio	Avatetiai
	Goyo	Makali	Katimba	Goyo	Begambi

Baamba Bahanda

Kibuani	Kombio	Basalia	Tugbese	Sengi	Avatinio	Bakakuage
	Bukusu	Mutibohu	Akwlie	Bugulane	Bayaya	Balabokali
	Kitibo	Binzale	Ngide	Avaya	Dodomia	Lumeakale
	Amana	Angukiahe	Avatama	Betogi	Tungio	Keyeti
	Ndulu	Beingbe	Adunga	Asulia	Vukulebo	Baveto
	Nduani	Twasi	Maive	Kitimbie	Kuluki	Tulili
	Agodi	Ebundu	Lusume	Babutiebo	Giliyaye	Baindani
	Bume	Sumo	Kilibemu	Beliniamia	Gumi	Vesigi

(A suivre.)

Bericht über meine südafrikanische Forschungsreise 1950/51

Von MARTIN GUSINDE, S. V. D., Catholic University of America. Washington 17, D. C.

In der langen und breiten Landmasse südlich der Sahara, im eigentlichen Schwarzen Afrika, gibt es zwei Bereiche, deren Bevölkerung sich beträchtlich von echten Negern unterscheidet; auf den ersten Blick schon überrascht eine jede mit ihrer hellgelben Hautfarbe. Gemeint sind zunächst die echten Pygmäen im östlichen Abschnitt der zentral-afrikanischen Waldzone, vor allem die Bambuti im Flußbereich des Ituri und die Twa in Ruanda; dann die als „Yellow Peoples“ bekannten Buschmänner und Hottentotten im Wüstenbereich von Südafrika. Seitdem letztere — sie bilden den Gegenstand dieser Abhandlung — von den Europäern entdeckt worden sind, hat ihre aus ungewöhnlichen Eigenheiten zusammengesetzte Körperform zu mancherlei Deutungsversuchen gedrängt. Eine sich vertiefende Einsicht in das somatologische Gefüge dieser „Gelben Völker“ ließ die Erkenntnis ausreifen, daß sich die Hottentotten in einigen beachtenswerten Merkmalen von den Buschmännern unterscheiden, und daß letztere sogar drei oder mehr Varianten desselben Rassetypus darstellen. Gleichzeitig mit dem sich erweiternden anthropologischen Verstehen ging eine sich verdeutlichende Aufhellung der völkerkundlichen und sprachlichen Besonderheiten der beiden genannten Völker einher. Seit wenigen Jahrzehnten forderten überdies prähistorische Funde aus südafrikanischem Boden zu Vergleichen zwischen einst und jetzt gebieterisch heraus. Dankenswerterweise ist es vielseitigen Bemühungen der Fachleute gelungen, den kulturgeschichtlichen und rassekundlichen Werdegang der südafrikanischen Eingeborenen mit einigen gesicherten Strichen zu zeichnen. Indes sind noch längst nicht alle Unklarheiten aufgeklärt worden, und so oft ein gewisser Sachverhalt zufriedenstellend erwiesen wird, erheben sich neue Fragen oder drängen sich Vergleiche nach anderer Richtung auf. Kürzlich wurde ein naher biogenetischer Zusammenhang unserer „Yellow Peoples“ mit den hellfarbigen Pygmäen in der tropischen Waldzone als nahezu gesichert ausgegeben.

Offenkundig konnte deshalb manche Frage nicht bestimmt genug beantwortet und manche Erscheinung nicht zuverlässig erklärt werden, weil unser

Wissen um Lebensraum und Körperform, um Daseinsweise und Gedankenwelt der Buschmänner und Hottentotten bis zum heutigen Tage ungenügend geblieben ist. Mehrfach lassen sich Mitteilungen früherer Reisender mit Beobachtungen oder Nachweisen aus der Gegenwart nicht in Einklang bringen; und eine Bereinigung alles Gegensätzlichen wird durch den Umstand erschwert, daß das inzwischen bei unsern „Yellow Peoples“ eingedrungene Europäertum viel ursprüngliches Kulturgut völlig ausgetilgt oder unkenntlich gemacht und zugleich damit die anfängliche Blutreinheit der einheimischen Rassen streckenweise ansehnlich getrübt hat. Obwohl die Besiedler Südafrikas europäischer Herkunft und die einheimischen Kinder der südafrikanischen Erde sich heutigentags räumlich sehr nahe gekommen sind, bleibt eine gegenseitige klare Verständigung mit den Buschmännern auch weiterhin ansehnlich behindert; gibt es doch gegenwärtig — was ich zu meiner eigenen Überraschung ausfindig gemacht habe — in der durchaus fortschrittlichen Union von Südafrika einschließlich Südwest, mit gut ausgestatteten Universitäten und vielen Instituten, weder einen Linguisten oder Missionar noch einen Schullehrer oder Regierungsbeamten, der einigermaßen mit den Buschmännern in deren eigener Sprache umzugehen imstande wäre. Wann immer sich ein Anlaß zur Verständigung mit letzteren aufdrängt, muß der Weiße Mann sich eines Bantu-Negers als Dolmetscher bedienen. Zwar vermag jetzt mancherorts ein mit der Nama-Sprache vertrauter Buschmann jüngeren Alters die gedankliche Verbindung zum Europäer zu ermöglichen, doch ist und bleibt auch dieser Umweg eben nur ein unsicherer Notbehelf. Sehr zu begrüßen wäre es, zunächst aus rein praktischen Rücksichten, daß tüchtige Kenner der Buschmannsprache zur Verfügung stünden, wie als solche sich der deutsche Sprachforscher W. H. I. BLEEK und seine Tochter Dorothea unschätzbare Verdienste erworben haben; dann auch zum Vorteil der allgemeinen Linguistik selbst, weil in den Aufzeichnungen der genannten beiden manches zu berichtigen ist.

Kein Geheimnis ist es, daß sich bei den Anthropologen eben dann eine gewisse Unentschlossenheit fühlbar macht, wenn sie die Stelle bezeichnen wollen, an welcher in einem reichlich aufgegliederten Schema der menschlichen Rassen unsere „Yellow Peoples“ richtig einzufügen seien. Gar zu oft werden letztere hierbei den echten Pygmäen angegliedert, mag man ehrlich von einer solchen Bewertung aus seine Bedenken beifügen. Eben diese allenthalben herrschende Unsicherheit hat entscheidend auf mich eingewirkt, die merkwürdige Rasseform der südafrikanischen Wüstenbewohner mit der gleichen Ausführlichkeit und methodischen Zuverlässigkeit zu untersuchen, die bei meiner anthropologischen Bestimmung zweier Pygmäenvölker in der afrikanischen Tropenzone brauchbare Ergebnisse gezeitigt haben¹. Die Anwendung einer und derselben Arbeitsmethode versprach von vornherein guten Erfolg bei einem Vergleich der beiden Rassegruppen von hier und dort. Zugleich mit dieser Zielsetzung ergab sich von selbst eine doppelte Verpflichtung. Die

¹ Vgl. MARTIN GUSINDE: Urwaldmenschen am Ituri; Anthro-biologische Forschungsergebnisse bei Pygmäen und Negern im östlichen Belgisch-Kongo a. d. J. 1934/35. Wien 1948. — DERS.: Die Twa-Pygmäen in Ruanda; Forschungsergebnisse im tropischen Afrika a. d. J. 1934. Wien-Mödling 1949.

eine war eine deutliche Beschränkung meines Arbeitsprogrammes; und tatsächlich haben die streng somatologischen Beobachtungen, samt den naheliegenden physiologischen und demographischen, den Hauptteil meiner Zeit für sich allein in Anspruch genommen. Die andere verdeutlichte sich in meinem weit ausgreifenden Bemühen, alle Hauptgruppen der Buschmänner in meine anthropologischen Untersuchungen einzubeziehen. Eben daher waren so manche Zweifel und Unklarheiten veranlaßt worden, das sich der eine und andere Reisende in früherer Zeit bloß mit einer einzigen Abteilung dieses beträchtlich verzweigten Volkes abgegeben und sich trotzdem von seinem engen Untersuchungsfelde her zu Schlußfolgerungen auf die völkische Gesamtheit vorgewagt hatte. Zum Unterschied von jenen Forschern ist mir der Vorteil beschert worden, nicht bloß jede größere Teilgruppe des Buschmannvolkes in ihrem zuständigen Wohnbereich zu besuchen, sondern auch die überwiegende Mehrheit aller seiner lebenden Mitglieder mit eigenen Augen zu betrachten.

1. Der Reiseweg

Die gewissenhafte Vorbereitung einer anthropologischen Forschungsreise sichert von vornherein gute Erfolge. So habe ich auch diesmal, wie bei meinen früheren Unternehmungen der gleichen Art, mit peinlicher Sorgfalt den Reiseplan ausgearbeitet und mit aller Umsicht die Ausrüstung zusammengestellt. Meine ängstliche Rücksichtnahme auf die Witterung in den nördlichen Bereichen der Südafrikanischen Union hat naturgemäß die Wahl der Wegrichtung bestimmend beeinflußt und trotzdem sich gar bald als nutzlos erwiesen; denn kaum anderswo verhält sich das Wetter dermaßen grenzenlos unberechenbar wie eben dort. Befragt man einen langjährigen Beobachter nach dem, was dieser und jener Monat bringen wird, dann lautet seine treffsichere Antwort: es wird sich das Wetter zweifelsohne beträchtlich anders gestalten als ein und zwei und drei Jahre im gleichen Monat zuvor! Eigenes Erleben hat mich nur zu rasch davon überzeugt, daß die ganze Wirklichkeit sich treu in dieser Erklärung widerspiegelt.

Am Abend des 13. Juli 1950 bin ich in Palmitfontein zwischen Pretoria und Johannesburg dem Flugzeug entstieg, das von Rom her selbstsicher auf durchschnittlicher Höhe von 3000 *m* den langgezogenen afrikanischen Erdteil überquert hatte. Unverzüglich nahm ich die Verbindung mit den Verwaltungsbehörden in Pretoria auf, und diese trafen in ihrer landesüblich großzügigen Art alle Verfügungen, die mir den Eingang in jedwede Reservation für Eingeborene bedingungslos öffneten. Zugleich war ich mit umfangreichen Einkäufen beschäftigt, an deren erster Stelle ein Lastauto von zweckdienlichen Größenmaßen und mit einem starken Motor stand. Währenddessen trat ich in persönlichen Verkehr mit führenden Fachleuten in Pretoria und Johannesburg, die mir brauchbare Hinweise und nutzvolle Aufklärungen mancherlei Art boten. Eine genaue Einsicht in die anthropologischen und prähistorischen Sammlungen mancherorts verbanden sich von selbst damit; wirklich haben die Museen und Bibliotheken in Kapstadt, Kimberley, Bloemfontein und Pretoria mir reiche Erkenntnisse vermittelt. Der Hochwste Herr

Erzbischof MARTIN LUCAS, Apostolischer Delegat für die Südafrikanische Union, dessen Gast ich während meines Aufenthaltes in Pretoria sein durfte, hat mich an seiner zehntägigen Autofahrt durch Basuto-Land und Natal teilnehmen lassen; die obgleich bloß flüchtige Einsicht in den Lebensstil der dort angesiedelten Bantu-Stämme und in die Eigenart ihres Wohnraumes gestaltete sich für mich zu einem lehrreichen Erlebnis.

Von landeskundigen Ratgebern aufgeklärt und hinschauend auf die begonnene jährliche Trockenperiode stellte ich meinen ursprünglichen Arbeitsplan völlig um und erstrebte vorerst die eingehende Untersuchung der Buschmänner im Norden der Südafrikanischen Union. Von Pretoria ausziehend nahm mein vollbepacktes Lastauto direkte Richtung auf Upington, in dessen naher Umgebung ich erstmalig Hottentotten und blut reine Griqua-Leute sah. Nach wenigen Tagen überquerte ich den Orange-Fluß und westlich davon trat ich bei der kleinen Siedlung Nakop in das sog. Südwest ein; d. i. die frühere deutsche Kolonie, dessen südlicher Abschnitt als Nama-Land bezeichnet wird und gegenwärtig die Hauptmasse der Hottentotten beherbergt. Zwischen den Höhenzügen der großen und kleinen Karasberge hindurch wand sich mein Lastauto in nördlicher Richtung über Keetmanshoop hinaus zur kleinen Reservation Rehoboth; sie hat sich in den anthropologischen Wissenszweigen berühmt gemacht, weil gegen 1909 Prof. Dr. EUGEN FISCHER an ihrer Bevölkerung die Gültigkeit der Mendel'schen Gesetze auch für das Erbgeschehen beim Menschen erwiesen hatte. Mehrmals auf dieser Fahrt, die bewußt verlangsamt verlief, nahm ich kurzfristigen Aufenthalt in größeren und kleineren Siedlungen der Hottentotten und machte dabei die Arbeitsmöglichkeiten für meine später geplante Rückkehr ausfindig. Schließlich war Windhoek erreicht, die malerisch im wilden Hügelgelände geborgene Hauptstadt von Südwest, wo der landeskundige Hochwste Bischof JOSEF GOTTHARDT, O. M. I. sein gastliches Haus mir weit öffnete. Erneut erfuhr ich hier von den Landesbehörden jedwede zweckdienliche Unterstützung und hilfsbereite Förderung meines wissenschaftlichen Unternehmens, weswegen meine letzten Vorbereitungen zum Besuch des freien Wüstenraumes im Norden rasch vonstatten gingen.

Wieder einmal stand ich vor der Fahrt ins Ungewisse hinein, mit seinen ungeheuer ausgeweiteten Räumen ohne klar festgelegte Wege. Dort drinnen tummeln sich ruhelos umherschweifende Kleingruppen von Nomaden der niedrigsten Wirtschaftsform, die auf ihren Wanderzügen keinem anderen Gesetz als dem des lebensnotwendigen Nahrungserwerbs gehorchen, ständig auf der Spur des flüchtigen Jagdwildes oder auf der Suche nach Wasserplätzen. Um diesen scheuen und ungebändigten Naturmenschen zu begegnen, war ich von weither kommend bis in ihre nächste Reichweite vorgedrungen. Werde ich sie aufspüren und zum Stehenbleiben veranlassen können, werden sie sich für meine ihnen unverständlichen Beobachtungen bereitwillig hergeben? Diese und ähnliche quälende Fragen gingen mir durch den Kopf, wenn in dunkler Nacht das Heulen eines Hyänenrudels oder das kichernartige Wiehern der Zebras oder das knurrende Brüllen einer Löwenfamilie mich jäh aus dem Schlafe riß. Festes Vertrauen auf ein gütiges Geschick

gab mir immer wieder das seelische Gleichgewicht zurück, und hoffnungsfroh sah ich der nächsten Zukunft entgegen.

Im Raume südwestlich der Etoscha-Pan habe ich erstmalig mein Zelt aufgestellt. Nahebei verläuft die sog. Polizeizone, von der aus gesehen nach Norden sich das freie Buschmannland weitet und nach Süden der Bereich der mehr oder weniger gut eingerichteten Farmen beginnt. Die dort umherschweifenden Eingeborenen entfliehen einem Europäer durchwegs nicht mehr; so lernte ich ein wenig ihre völkische Eigenart kennen, was mir später bei den sog. wilden Buschmännern sehr zustatten kam. In dem vergleichsweise engen Bezirk rund um die Polizeistation Okaukweyo, westlich vom 16. Längengrad, tummeln sich die vielgenannten *Hei//om*, insgesamt etwa 300 Personen. Ihre Daseinsweise gleicht in allen Wesenszügen der aller echten *!Kun*; ursprünglich waren sie blutreine Hottentotten, und gegenwärtig stellen sie rassistisch ein buntes Gemisch aus Buschmännern, Dama-Leuten und Ovambo-Negern dar.

Keine sichtbar gezogene Grenze trennt ihr Schweifgebiet vom ungeheuren Raume ab, den nach Osten hin die blut reinen Buschmänner für sich in Anspruch nehmen; doch jede dieser benachbarten Gruppen weiß nur zu gut, wie weit sie selbst sich in dieser oder jener Richtung vorwagen darf und hält sich ängstlich genau daran. Nach Südosten zog ich in einem flachen Bogen weiter durch einzelne Farmen, auf denen seit längerer oder kürzerer Zeit dauernd echte Buschmänner beschäftigt sind und in denen sich öfters freilebende Horden besuchsweise einfinden. Meine anthropologischen Untersuchungen verliefen hier rasch und erfolgreich, dank den ermunternden Zusprüchen der Farmbesitzer an die Eingeborenen. Bei der ziemlich langsamen Weiterfahrt über Tsumeb gelangte ich südöstlich zum mittelgroßen Geschäftsort Grootfontein.

Hier stand ich am Eingang zum Kaukau-Veld, das vor dem nördlichen Abschnitt des eigentlichen Kalahari-Raumes liegt. Sorgfältig mußte auf diesem Handelsplatz das letztmögliche Versorgen mit Lebensmitteln und Geschenkstücken, vor allem mit gesundem Trinkwasser sowie mit ausreichendem Benzin und Öl für das Lastauto durchgeführt werden. Der erste Abschnitt der Fahrt nordostwärts auf den Okavango-River zu, über lockeren Sand hinweg, zwang den Motor zur höchsten Anstrengung. Die Schrecken der sich anschließenden sog. Durststrecke, die wegen der nahezu ungangbaren Fährten und wandernden Sanddünen, wegen höchstgesteigerter Hitze und völliger Trockenheit seit jeher von jedermann gefürchtet wird, haben auch meinem körperlichen Befinden derart schwer zugesetzt, daß ich das Amtshaus des Kommissars für die dortigen Eingeborenen in Runtu, am Ufer des Okavango, soeben noch erreichte und schon nach wenigen Minuten vor Erschöpfung zusammenbrach.

Es war der 10. Oktober und wohl damit zu rechnen, daß die eigentliche Regenperiode in wenigen Wochen beginnen würde; mir zum Vorteil — wie ich später sah — setzte sie indes erst ungewöhnlich sehr spät ein. Ratsam erschien es, unverzüglich die sog. Wasser-Buschleute in den Okavango-Swamps aufzusuchen; denn nach den ersten reichlichen Regenfällen wäre dorthinein vorzudringen durch Monate hindurch ausgeschlossen. Während ich auf dem

rechten Ufer des Okavango-River südöstliche Richtung einhielt, ließ ich an mehreren Stellen einzelne Buschmann-Horden aus dem südwärts sich erstreckenden Wüstenbereich herbeirufen ; doch bloß um mich ihnen zu zeigen und ihnen meine baldige Rückkehr zu einem längeren Beisammensein in Aussicht zu stellen. Diese schlichten Naturkinder hatten meine wohlmeinenden Absichten gar bald durchschaut, und aus ihrem vollen Vertrauen heraus haben sie mich mit dem Ehrennamen „*Shamukwengo*“ (in der Bedeutung : väterlicher Freund der Buschleute) bedacht.

Beim westlichen Beginn des Caprivi-Zipfels, hauptsächlich im Bereich der Popa-Fälle, trat ich der kleinen Barakwéngo-Gruppe gegenüber, bei der ich mich ebensowenig länger aufhielt ; ich versprach nach wenigen Wochen wiederzukommen. Im Norden des Bechuana-Landes, nach einem erfolglosen Vorstoß südwärts auf dem rechten Ufer des Okavango-River, gelang es schließlich, auf seinem linken Ufer vorgehend, tief drinnen im breitgezogenen Überschwemmungsbereich selbst die gesuchten Wasser-Buschleute aufzuspüren. Die gegen Ende Oktober weit vorgeschrittene Austrocknung gewährte hier eine ungewöhnliche Bewegungsfreiheit ; sie wurde nur streckenweise durch Morast und Sumpf behindert. Dieser Vergünstigung gegenüber steigerte sich das Beschaffen von Trinkwasser zu einer dermaßen bedrohlichen Schwierigkeit, wie sie mir in anderen Distrikten der ausgedehnten dünnen Kalahari-Wüste niemals begegnet ist. *Kánikwe* heißen diese Eingebornen dort ; sie haben ihr früheres primitives Nomadentum gegen die Lebensform einfacher Fischer eintauschen müssen.

Bei der Rückfahrt entlang dem Okavango-River westwärts verweilte ich nicht nur da und dort, wo mir die früher gesichteten Buschmann-Horden entgegengetreten waren ; mehrmals habe ich auch Vorstöße nach Süden in das ausgetrocknete Kaukau-Veld hinein unternommen, wo mich noch andere Horden willkommen aufnahmen. Über Runtu hinaus zog ich weiter bis an die Ostgrenze des Ovambo-Landes, und überall tauchten neue Gruppen auf, die vom Süden herbeigeeilt waren. Dort aber, etwa unter dem 18. Längengrad, beginnt der lockere Flugsand des gefürchteten Odjimpolo-Veld, wo für Europäer ein Weiterkommen nur auf dem Rücken von Kamelen möglich ist. Wohl versuchte ich es noch eine gewisse Strecke lang südwärts über den Löwen-Omuramba hinaus ; von dort an jedoch sackte das Lastauto immer wieder im Sande ab, und trotz höchster Motorleistung bei mengenhaftem Verlust von Benzin kam es kaum merklich von der Stelle. Umzukehren wurde mir von den örtlichen Bedingungen aufgezwungen ; und diese Entscheidung fiel mir sehr schwer ! Auf der gleichen Spur und wieder über Runtu erfolgte die Rückfahrt. Der langgestreckte nördliche Wüstenbereich, anstoßend im Norden an das rechte Ufer des Okavango-River und einschließlich der Swamps, zwischen 18. und 23. Grad östl. Länge war gründlich nach Buschmann-Horden durchsucht und anthropologisch erkundet.

Wörtlich ist die Erklärung zu nehmen, daß ich bloß wenige Stunden vor dem endgültigen Einsetzen schwerster tropischer Wolkenbrüche soeben noch aus dem Bereich des Kaukau-Veld herauskam und leidlich brauchbare Fahrwege erreichte, die nach Grootfontein hinführten. Die übervollen Regen

gingen von da an durch Tage und Nächte nieder. Nicht hoch genug läßt sich der mir zuteil gewordene Vorzug einschätzen, daß sich die diesjährige Trockenperiode außergewöhnlich lange hingezogen hatte und ich demzufolge ohne Behinderung durch Überschwemmungen nahezu sämtliche Buschmann-Horden in der nördlichen Kalahari kennengelernt habe.

Von Grootfontein gelangt man bequem auf holpriger Straße nach Windhoek. Unter den gegebenen Wetterverhältnissen blieb für die weitere Forschungsarbeit keine andere Wahl als vorläufig den mittleren Abschnitt der wüstenhaften Zone zu durchqueren. Über die kleine Ortschaft Gobabis begab ich mich in das den Hereros zugewiesene Epukiro-Reservat. Ein Zusammensein mit allen Buschmann-Horden ließ sich herbeiführen, die darinnen und nordwestlich davon am Eiseb-River umherschweifen. Im Raume von Odjimanongombe, d. i. im südlichen Abschnitt des Kaukau-Veld beim 21. Breitengrad, traf ich eine Buschmann-Horde an, deren Zutraulichkeit alle anderen Volksgemeinschaften übertraf. Anschließend an diesen Zug unternahm ich, abermals von Gobabis aus, die waghalsige Fahrt durch den eigentlichen Mittelraum der Kalahari und zwar nordostwärts, im westlichen Streifen des Bechuana-Landes, direkt zum Lake Ngami hin. Jetzt von Südwesten her anrückend kam ich wieder nahe an die Stelle in den Okawango-Swamps, die ich früher bei meiner nördlichen Fahrt entlang dem Okawango-River erreicht hatte. Somit bin ich auch mit den am weitesten nach Osten gelagerten Buschmännern vertraut geworden.

Wieder mußten weitere Entscheidungen hinblickend auf den Zustand der Wege getroffen werden. Über dem ganzen Lande lag die kalte Jahreszeit, und mancherlei Bedingungen empfahlen für den Augenblick einen längeren Besuch bei den Hottentotten im Nama-Lande. Es beginnt wenig südlich von Windhoek und reicht nahe an den Orange-Fluß heran. Deren Hauptmasse lebt gegenwärtig in der Berseba-Reservation und in naheliegenden Bezirken. Durchwegs fristen diese Eingeborenen ein kümmerliches Dasein; denn da Land ist erschrecklich trocken, und im grobkörnigen Sande gedeihen nur streckenweise einige Halme und feinblättrige Sträucher, welche Ziegen und Rindern in arg beschränkter Zahl ein erbärmliches Durchkommen ermöglichen. Auch das Nama-Land wird überdies nicht selten von den im ganzen Westen der Südafrikanischen Union gefürchteten Dürreperioden heimgesucht; dann stehen auch die Hottentotten dem massenhaften Verenden ihrer mühsam gezüchteten Haustiere hilflos gegenüber, und bis sie sich von einer solchen Verheerung in ihrer trostlosen Umwelt einigermaßen erholt haben, müssen sie einige Jahre empfindlicher Entbehrungen durchstehen.

Allerorts und in allen Lebensbelangen hat sich das Europäertum mit übermächtiger Beeinflussung breit gemacht, weswegen sich nur manche Eigenheiten der ursprünglichen Lebensform deutlich erkennbar bzw. bloß wenig verfälscht erhalten konnten. Gleichzeitig damit ist eine mit der Zeit zunehmende Blutmischung aus europäischen und negerischen Quellen eingegangen, die das Rassebild der gegenwärtigen Bevölkerungsschicht der mittleren Lebensjahre als ein unlösbares Vielerlei von Typen und Varietäten aus einem seit Jahrzehnten ablaufenden Bastardierungsprozeß erkennen läßt.

Sogar in einzelnen jüngeren Mitgliedern jener wenigen Familien, die zu früheren Zeiten führend und entscheidend in die Geschicke ihres ganzen Volkes eingegriffen hatten — erwähnt sei bloß die der bestbekannten Jager — konnte ich Europäerblut nachweisen. Solch offenkundiger Sachverhalt legte meinen anthropologischen Untersuchungen eine empfindliche Beschränkung auf; denn bloß mancherorts ließen sich Personen verschiedenen Alters als blutrein mit mehr oder weniger Sicherheit ausfindig machen. Was gewonnen werden konnte, wird dabei mithelfen, die ursprüngliche rassische Eigenart des Hottentotten-Volkes noch bestimmter herauszustellen, als es früheren Beobachtern gelungen war. Angesichts der gegenwärtigen, hier nur flüchtig angedeuteten demographischen Verhältnisse im Nama-Lande erscheint es aussichtslos, nach der Kopffzahl dieses Volksganzen zu suchen; denn sogar Vollblutneger haben sich ihnen angegliedert und geben sich selbst als Nama aus, während anderseits mancher Bastard seinem europäischen Vorfahren im Aussehen zum Verwechseln nahekommt. Ob man nun deren Kopffzahl mit 20 000 oder anderswie angeben mag, eine jede bleibt voller Fehlerquellen, die sich nicht mehr umgehen lassen. Reichlich drei Monate habe ich mich bei mehreren Untergruppen des Hottentotten-Volkes aufgehalten, und auch diese Zeit hat mich mit reichen Erkenntnissen beschenkt.

Wieder einmal war in Windhoek eine wohlüberlegte Ausrüstung zusammengestellt worden, und zwar diesmal für den letzten Abschnitt meines Forschungsunternehmens. Ein Besuch der Okombahe-Reservation im Nordwesten durfte nicht unterbleiben. Dort habe ich gute Bekanntschaft mit den Berg-Dama gemacht, die ich als eine seltsame und urtümliche negride Rasseform einschätzen möchte. Gleichzeitig bin ich zu den alten Malereien und Felsgravierungen im wunderbar dunkelrot leuchtenden, langgezogenen Erongo-Gebirge geleitet worden.

Aus jenem Bereich schob sich mein Lastauto in nordwestlicher Richtung mühsam weiter durch eine mit Steingeröll aller Größen reichlich übersäte Landschaft, bis die kleine Franzfontein-Reservation beim 20. Grad s. Br. erreicht war. Eine Woche lang verweilte ich bei dieser Hottentotten-Gemeinschaft, die sich — sehr unterschiedlich von ihren Stammesgenossen im Süden — ziemlich reinblütig erhalten hat.

Inzwischen war es Juni geworden. In anderen Jahren hatten sich um diese Zeit die Überschwemmungswässer aus der letzten Regenperiode mehr oder weniger gänzlich wieder verflüchtigt. Jetzt aber erhielt ich zuverlässigen Bescheid, daß sich das Ovambo-Land bis an seine Grenze gegen Angola, dessen mittlere Bezirke noch mehr oder weniger unter Wasser standen, schwerlich wird durchqueren lassen. Dieser ernsten Sachlage gegenüber fiel eine sofortige Entscheidung nicht leicht; denn nur wenige Wochen standen mir noch zur Verfügung, und ich wollte durchaus auch die Buschmänner in Angola kennenlernen. Das Auftrocknen des Bodens abzuwarten, erschien als empfindlicher Zeitverlust; und so trat ich wagemutig die gefährvolle Fahrt an. Unsagbar ernste Behinderungen, die ich in solchem Ausmaß nicht hatte ahnen können, stellten sich in kurzen Abständen dem Vordringen entgegen; breiteste Bezirke glichen tiefgründigen Sümpfen; und wurde notgedrungen einmal die Fahrtrich-

tung erheblich weit verlassen, steigerten sich die Schwierigkeiten zu ihr zurückzufinden ; doch hinter allem Aufgebot der äußersten Kräfte drohte bedenklich als ernsteste Gefahr, mit dem mitgeführten Benzin nicht bis zur nächsten Versorgungsstelle auszureichen. Das tolle Wagnis ist schließlich doch gelungen !

Beim Sonnenuntergang war am 29. Juni die Station Omupanda, bloß 26 km nördlich der politischen Grenze, glücklich erreicht ; wo die Missionare C. S. Sp. freundlichste Aufnahme bereiteten. Durch meine ihnen zeitig vorgebrachte Bitte veranlaßt, hatten sie eine Buschmann-Gruppe von 110 Personen aus dem Odjimpolo-Veld herbeigerufen ; und so stand ich hier endlich auch diesem Volksteile gegenüber, zu dem ich auf einer früheren Fahrt nicht hatte gelangen können.

Mit diesem Teilerfolg in dieser portugiesischen Kolonie nicht zufrieden gestellt, überlegte ich Mittel und Wege, um an die weiter nördlich schweifenden Buschmann-Horden heranzukommen ; denn deren gibt es dort in beträchtlicher Zahl. Eine Weiterfahrt mit meinem Lastauto machten die diesjährig ins Ungemessene ausgeweiteten Überschwemmungen des Kunene-Flusses noch auf Wochen hinaus unmöglich. In der Tat : kaum verständlich klingt es, daß in jenem breitgezogenen Wüstenbereich überflutende Wassermassen durch Monate den Verkehr stillegen ! Die portugiesischen Verwaltungsbehörden waren in dankenswerter Weise dabei behilflich, daß ich das ausgedehnte, versumpfte Gelände im Flugzeug überqueren und bequem Sá de Bandeira (früher : Lubango), die Hauptstadt des Huila-Distriktes, erreichen konnte. Hier war es der bekannte Mitarbeiter beim „Anthropos“, P. CARLOS ESTERMANN C. S. Sp., der persönlich in liebenswürdigster Bereitwilligkeit mich zu den nördlichsten Gruppen des Buschmann-Volkes geleitet hat. Als echte, blut reine *!Kun* habe ich sie erkannt.

Angesichts dessen, was in den vergangenen Monaten erreicht worden war, sah ich meine Forschungsaufgabe erfüllt, und über Windhoek kehrte ich nach Pretoria zurück. Mit den letzten Regelungen dortselbst konnte ich noch einen achttägigen Aufenthalt im Innersten des Zulu-Landes verbinden. Arbeitsvolle und erlebnisreiche vierzehn Monate hatte ich auf dem sandigen Boden der Südafrikanischen Union zugebracht ; dann bestieg ich am 18. September 1951, wieder in Palmitfontein, das Flugzeug zur Rückkehr nach Washington.

2. Die Ergebnisse im allgemeinen

Vorläufig läßt sich, wie jedermann begreift, bloß eine allgemein gehaltene Zusammenstellung der vielen Einzelheiten vorlegen, die auf den langen Fahrten und mühevollen Wanderungen durch den Wüstenbereich Südafrikas gesammelt worden sind. Zwar galt als Hauptaufgabe, die anthropologischen und physiologischen Eigenheiten der Buschmänner und Hottentotten ausfindig zu machen ; als selbstverständlich verbanden sich damit mancherlei Beobachtungen über Lebensführung und Denkweise dieser sowie anderer Volksstämme in jenem ausgedehnten Raume.

Was ich mir zum Ziel gesetzt hatte, nämlich alle größeren Verbände des Buschmann-Volkes einerseits und des Hottentotten-Volkes ander-

seits kennenzulernen, ist erreicht worden. Damit erfüllte sich eine sehr förderliche Vorbedingung, die einen nutzbringenden Vergleich aller dem nämlichen Volke angegliederten Abteilungen bzw. rassischen Varianten unter sich sowie der beiden großen Völker miteinander, je als rassische Einheit, gestattet. Man halte sich vor Augen, welche verwirrenden Unklarheiten in der somatologischen Beurteilung dieser beiden ausgebreiteten Völker allein von der rein äußerlichen Zufälligkeit hervorgerufen worden waren, daß fast jeder frühere Reisende gewisse Merkmale bloß an einzelnen Personen aus irgendeinem kleinen Bezirk bestimmt und dann von diesen örtlich begrenzten Erkundungen her — mit unverkennbarer Verwegenheit! — seine Allgemeinschlüsse ausgegeben hatte. Nur in seltenen Fällen hatten sich jene Männer gewissenhaft darum bemüht, die Volkszugehörigkeit der untersuchten Eingeborenen ausfindig zu machen. Infolgedessen hatte sich, mehr oder weniger unbewußt, ein willkürliches Abschätzen weitreichende Geltung verschafft, als wäre es eine untrügliche Regel oder ein verlässlicher Maßstab; mithin nach bloßem Augenschein irgendjemand als ein Hottentott oder als ein Buschmann ausgegeben worden ist². Verantwortlich für solch methodenloses Vorgehen ist hauptsächlich G. FRITSCH, der an bloß 15 Schädeln aus weit voneinander abliegenden Stellen Südafrikas gewisse Merkmale als typisch für die Boskop-, Buschmann- und Hottentotten-Rasse sowie für die Mischlinge aus letzteren nahezu befehlsmäßig festgelegt, indes sich nicht die Mühe genommen hat, alle durchaus nicht weniger entscheidenden Wesensmerkmale am Lebenden ausfindig zu machen. Mit diesem Verfahren übereinstimmend haben gar manche in Museen aufbewahrte Schädel und Skelette ihre Bewertung, ob buschmännisch oder hottentottisch, nur zu häufig allein aus dem Gefühl des damit betrauten Beamten erfahren³. Wie wohl zu erwarten ist, wird dieser unsichere Zustand damit beendet, daß meine anthropometrischen und morphologischen Beobachtungen an 1100 Erwachsenen eine ausreichend breite Grundlage für die richtige Beurteilung aller Einzelgruppen jener beiden Völker schaffen.

Hinsichtlich einer allein nach rassekundlichen Gesichtspunkten erstrebten systematischen Anordnung ließ sich ausfindig machen, daß unsere „Yellow Peoples“ dem gleichen biogenetischen Grundstock entwachsen sind; besitzen sie ja doch entscheidende homozygot angelegte Merkmale als

² Diese Sachlage schildert LEONHARD SCHULTZE-JENA (Zur Kenntnis des Körpers der Hottentotten und Buschmänner, S. 186. Jena 1928) trefflich wie folgt: „Gestützt auf bloße Eindrücke älterer Reisender im Groß-Namalande oder auf Beobachtungen, die fern von den eigentlichen Wohnsitzen der Hottentotten und Buschmänner auf spärliches Material zerstreuter Überreste im Bereich der Kultur sich bezogen, hat man einen somatischen Gegensatz von Hottentott und Buschmann, auch wo eine Begründung mit Maß und Zahl fehlte, von vornherein als feststehend angenommen. Jeder neuen Beobachtung an einem Buschmann wurde dann, ohne der Notwendigkeit eines Vergleiches mit den noch weniger bekannten Hottentotten Rechnung zu tragen, ohne weiteres differential-diagnostischer Wert beigemessen. Wo das Dogma eines ursprünglichen, einschneidenden Gegensatzes von Hottentotten- und Buschmannskörper mit anderen Beobachtungen in Widerspruch geriet, nahm man Zuflucht zu nachträglichen Rassenmischungen, die man ebensowenig nachweisen konnte“.

³ Vgl. G. FRITSCH: Die Eingeborenen Süd-Afrika's. Breslau 1872.

Gemeingut. Hierher gehören : niedrige Körperhöhe, leichter bis zierlicher Knochenbau, schöngeformte kleine und schmale Hände. Hell- bis bräunlichgelbe Hautfarbe ; eng-spiraliges, schwarz-braunes und schütter gestelltes Kopfhair, das sich zur sog. Pfefferkornbildung verfilzt. Ferner : kleiner Kopf mit lang-ovalem Umriß, flacher Schädeldecke und gut gerundetem Hinterhaupt ; flaches, niedriges bis mittelhohes Gesicht, in welchem die Stirn gerade aufsteigt und zuweilen sich ein wenig nach vorn herausbeult. Mächtige Deckfalte auf dem oberen Augenlid ; kleine Nase mit platter, breiter Wurzel und gerundetem Knorpelteil als sog. Knopfnase. Häufig steht die mittelhohe Integumental-Oberlippe konvex vor ; die rosa-farbenen Schleimhautlippen sind mitteldick bis dünn. Das vorwiegend gerundete Ohr zeigt sehr häufig eine rollenförmige Verdickung oder eine breite leistenförmige Abflachung des Helixrandes. Schließlich : Makronymphie. Naturgemäß stellen die einzelnen Individuen einen höheren oder niederen Grad der Ausprägung aller hier aufgezählten Merkmale zur Schau, im Sinne der individuellen Variation.

Bei einem Vergleich mit den hellhäutigen Pygmäen im östlichen Abschnitt des Tropenwaldes treten beachtliche Verschiedenheiten zutage, denen zufolge unsere „Yellow Peoples“ mit jenen in keinem engen Zusammenhang rassegenetischer Natur stehen dürften ; mag sich auch das eine und andere charakteristische Kennzeichen in beiden Großgruppen wiederholen. In den Rassekreis echter Pygmäen gehören weder die Buschmänner noch die Hottentotten hinein ; ist doch die durchschnittliche Körperhöhe der meisten Horden beträchtlich, obwohl sich manche sehr kleine Einzelperson unter ihnen befindet. Ansehnlich breit dehnt sich die individuelle Körperhöhe vom niedrigsten zum höchsten Wert, und mancherorts tritt für dieses Merkmal eine ungewöhnlich weitgespannte sexuelle Differenz in die Erscheinung. Die Körperproportionen entstammen gänzlich andersgearteten absoluten Bedingungen. Während die Pygmäen allgemein sich einer reichlichen Behaarung erfreuen, ist diese bei den Hottentotten sehr spärlich und fehlt den Buschleuten nahezu gänzlich ; abgesehen vom Kopfhair.

Die letztgenannte Angabe ist es jedoch nicht allein, die auf einen wirklichen rassegenetischen Abstand der beiden „Yellow Peoples“ voneinander hinweist. Meine zahlreichen Messungen werden es wohl bestätigen, daß die Durchschnittsziffer für die Körperhöhe der buschmännischen Gesamtheit ein wenig tiefer liegt als bei den Hottentotten. Bei letzteren erhöht sich häufig auch der Nasenrücken, und die Schleimhautlippen wölben sich etwas dicker als beim Buschmannvolk. Bei seinen Frauen entwickelt sich niemals eine ansehnliche Steatopygie, wie solche im höchstgesteigerten Ausmaß als ein einzig dastehender Vorzug der Hottentottinnen gewürdigt zu werden verdient.

Schließlich bleibt noch die Gesamtheit des Buschmannvolkes kurz als Rasse zu beurteilen. Daß diese sich als selbständig vorzustellen berechtigt ist, bedarf keiner eigenen Worte mehr. Erwähnt wurde bereits, daß ich sie als pygmäisch nicht anerkenne, und daß sie in entscheidenden Merkmalen auch von den Hottentotten abrickt. Ihre somatologische Einheitlichkeit verträgt es, daß sich Gautypen ausgesondert haben, deren geographische Grenzen mit denen für die bekannten ausgedehnten Dialektgruppen ungefähr zusammenfallen.

Die erwiesene somatologische Einheitlichkeit, für sich auflösbar in einige Gautypen, ist bloß in dem Sinne zu verstehen, daß die Buschmänner ihre Eigenständigkeit als Rasse mehreren für sie typischen Merkmalen verdanken. Daneben jedoch nimmt man mit Überraschung wahr, wie vielfältig sich manche der letzteren in den Einzelpersonen ausprägen; die individuelle Variabilität innerhalb der buschmännischen Gesamtheit wirkt nahezu verwirrend und deutet auf Rassenmischung hin. Mag nun die Buschmannrasse, anthropologisch gesehen, mehr oder weniger weit von der hottentotischen Gesamtheit abstehen, offenkundig indes weist das rassische Gefüge beider Gruppen einige beachtenswerte Besonderheiten als ihren gemeinschaftlichen Besitz auf; dieser letztere entstammt für beide — wie ich vermute — dem äthiopischen Rassekreis. Dann bleibt aber noch die weitere, viel wichtigere Frage nach der somatologischen Beschaffenheit des ursprünglichen Typus zu erledigen, der als Ausgangsform für die Buschmann- und die Hottentottenrasse gedient hat. Gewiß, in beiden letzteren scheinen einige Merkmale auf, die man als Einkreuzung von den östlichen Pygmäen her bewerten mag. Doch wird die vollständige Antwort wohl erst aus dem Verarbeiten meiner weit umfassenden Beobachtungen erfließen.

Genügend Berechtigung besteht, das in breitgezogenen Räumen umher-schweifende Volk der Buschmänner in drei Hauptgruppen zu gliedern. Die früher über den gesamten Bereich südlich vom Wendekreis des Steinbocks verteilte Südgruppe, als „Kap-Buschmänner“ seit jeher bekannt, gehört der Vergangenheit an; nur wenige hochbejahrte Personen hier und dort haben das Schicksal ihrer Stammesgenossen überlebt. Einige habe ich in der Namib bei Aus und nördlich der Lüderitzbucht aufgesucht; von echten *!Kun* unterscheiden sie sich körperlich nicht. Im wasserlosen Raume am unteren Nossob-River hält sich noch die aus etwa 80 Personen bestehende */Auni*-Gruppe, die 1937 von Prof. R. DART eingehend untersucht worden ist; viel Hottentottenblut fließt seit langem in ihr, und neuestens hat sie dazu einiges Negerblut aufgenommen, weswegen ich mich zu einer Fahrt in ihr schwieriges Gebiet nicht entschließen konnte.

Zur Zentralgruppe lassen sich jene Horden zusammenfassen, die sich im Herzen der eigentlichen Kalahari tummeln und den Gobabis-Bezirk mit einigen anliegenden kleinen Räumen heute noch besetzen; hierzu gehört auch das Epukiro-Reservat. Ihre Nordgrenze verläuft beim 21. Breitengrad, und nach Westen hin erreichen sie den 18. Längengrad nicht mehr ganz. Frühere Reisende haben aus dieser Gemeinschaft die Naron am häufigsten erwähnt. Jene Horden, die aus dem Raume von Sandfontein und Rietfontein in das Bechuana-Land hinein wandern, halten sich noch immer erstaunlich streng von den dort angesiedelten Negern abgesondert.

Von den eben bezeichneten Grenzen angefangen dehnt sich nach Norden und Nordwesten bis in das südliche Angola hinein die Nordgruppe aus, die sich selbst als *!Kun* bezeichnet. Bei ihnen hat das eingedrungene Negertum an zwei Stellen eine kulturelle und rassische Wandlung herbeigeführt. Oben wurde bereits angedeutet, daß vor wenigen Jahrhunderten vorrückende Bantu-Stämme einige beim unteren Kwando-River umherschweifende buschmänn-

nische Familienverbände in das Okavango-Sumpfggebiet abgedrängt und für sich selbst dienstpflichtig gemacht haben; letztere mußten erzwungenermaßen ihr freies Jägertum preisgeben und sich auf die Daseinsweise sesshafter Fischer umstellen. In einigen aus mehreren Hütten zusammengesetzten Siedlungen wohnen sie abseits von den Dörfern ihrer negerischen Herren; so verlangt es deren Überheblichkeit. Als „Wasserbuschleute“ kennt man sie — so merkwürdig auch diese Wortbildung ansprechen mag; sie selbst bezeichnen sich als die *Kánikwe* und ihre Gesamtheit erreicht kaum 300 als Kopfzahl. Weil sie von den Negern geringschätzig behandelt werden, konnten sie sich fast völlig blutrein erhalten und dürfen unter dieser Rücksicht der Buschmannrasse beigezählt werden.

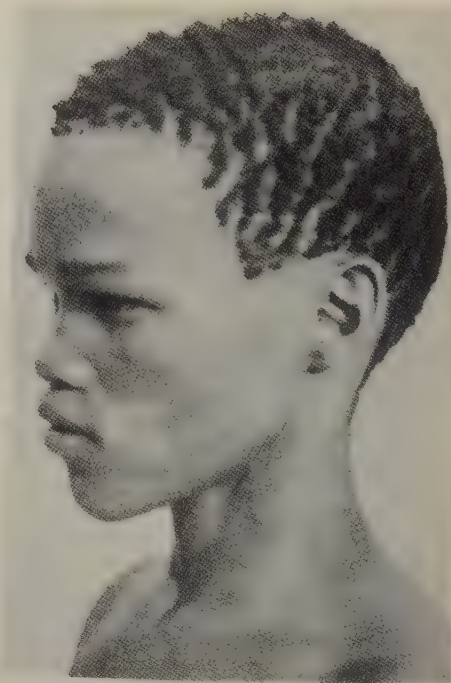
Beim westlichen Eingang zum Caprivi-Zipfel und bis dorthin, wo der Okavango-River ihn durchquert, haben sich auf seinen beiden Ufern die Hambukushu-Neger sesshaft gemacht. Sie lebten bis vor einem halben Jahrhundert jedem Einfluß der Europäer entrückt, und ihre Häuptlinge übten eine grausam strenge Herrschaft aus. Zu Leibdienern und Spionen, Polizisten und Henkern hatten sie sich die verlässlichen Buschmänner auserkoren, welche letztere samt ihren Familien beim Kraal der Häuptlinge wohnten, von allen Negern geringgeschätzt und gemieden. *Barakwéngo* nannte man sie und kennt sie als solche auch heute noch. Seitdem der tyrannische Absolutismus jener Häuptlinge von der Kolonialbehörde gebrochen worden ist, erfreuen sich jene dienstverpflichteten Buschmannfamilien wieder ihrer vollen Selbständigkeit; doch verbleiben sie weiterhin im Wohnbereich der Hambukushu. Neuestens kam es häufig zu intimen Verbindungen der letzteren mit Barakwengo-Frauen; und diese ihrerseits sind darauf bedacht, in Kleidung und Schmuck sich jenen Negerinnen anzugleichen. In ihrer Lebensführung bleiben die Barakwengo grundsätzlich echte Buschleute, doch tritt die fremde Blutbeimischung bereits unzweideutig zutage. Sie machen etwas weniger als 300 Personen aus und leben für sich in selbständigen Siedlungen, die sie dann und wann an andere Stellen verlagern.

Wie erwähnt, besetzen die *!Kun* den nördlichen und nordwestlichen Wüstenraum etwa beim 22. östl. Längengrad angefangen. Sie treten im Kaukau-Veld und im oberen Grootfontein-Bezirk nicht minder zahlreich auf als am Okavango-River entlang, im Odjimpolo-Veld und in einigen Teilen des Huila-Distriktes. Sie entfernen sich vom Kubango-River auf dessen linkem Ufer eine gewisse Strecke, ohne den Mittellauf des Kuando-River zu erreichen; mir ist nicht bekannt, daß tiefer drinnen in Rhodesia heutigentags noch geschlossene Buschmanngruppen leben. Im südlichen Angola werden sie durch andere Volksstämme von der Ozeanküste abgehalten, und nach Westen wagen sie sich bloß bis zum Vorraum der Serra da Chella vor, etwa 13° 30' östl. L. Beim 14° 30' südl. Br. verläuft die Nordgrenze ihrer geographischen Ausdehnung überhaupt. Die Ukwanyama-Neger bedienen sich der Bezeichnung: *Owa-kwonhála* (= Leute der Krebse) für diese Buschmänner im Raume des Baixo-Cunene, das ist das südliche Angola; der Bezeichnung: *Owagongóla* für die Buschmänner im Osten und Norden des Ukwanyama-Bezirktes; und der Bezeichnung: *Omálili* für die in weiterer Ferne wohnenden Buschmänner.



Buschleute der mittleren Kalahari.





Buschleute der mittleren Kalahari.



Kanikwe.



Barakwengo.

Im eigentlichen Ovambo-Lande, das ebenfalls von Ukwanyama-Negern dicht besiedelt ist, bleiben die Buschleute ausgeschlossen. Jedoch konnte ich in dessen nördlichem Raume, nahe bei Oshikuku, einige Siedlungen der sog. *Aakwankára* aufspüren; es sind sieben schlichte Kraale, in denen etwa 80 Personen leben. Sie stammen von echten *!Kun*-ab, und die meisten haben sich reinblütig erhalten, da sie von den herrschenden Ovambo-Negern verächtlich behandelt werden. Der mächtige Häuptling Ipumbu und sein Vorgänger NEGUMBO hatten für ihren Geheimdienst zahlreiche Buschmänner angestellt; seitdem letzterer tot und ersterer seines Dorfbereiches verwiesen ist, bleiben diese Buschleute mit ihren Familien auf sich allein gestellt, und mancher Mann betätigt sich ein wenig als Schmied. Neuestens hat dieser und jener Mischling zweifelhafter Herkunft in den kleinen Siedlungen dauernde Aufnahme gefunden; jedoch wird der rechte Ovambo-Neger von dorther niemals ein Mädchen als seine Frau heimführen. *Aakwankára* bedeutet eben: „Leute der niederen Schicht“ und kennzeichnet den Gegensatz dieser zu den reichen negerischen Viehbesitzern. In Angola erfahren die Buschmänner von den sie einschließenden Ukwanyama-Negern dieselbe Geringschätzung, obwohl sie schon manche kulturelle Eigenheiten von letzteren übernommen haben, beispielsweise feste Hütten zu einer Dauersiedlung aufstellen und von ihrer ursprünglichen Lederkleidung fast ganz abgekommen sind. Gar manche Person in diesen Buschmanngruppen ist Mischblut. Diese Ukwanyama Angolas kennzeichnen die Buschleute ihrer nächsten Umgebung auch mit dem Wort: *wakédde*, was kein Eigennamen wie die soeben aufgezählten ist, sondern bloß „helle Hautfarbe“ besagt⁴.

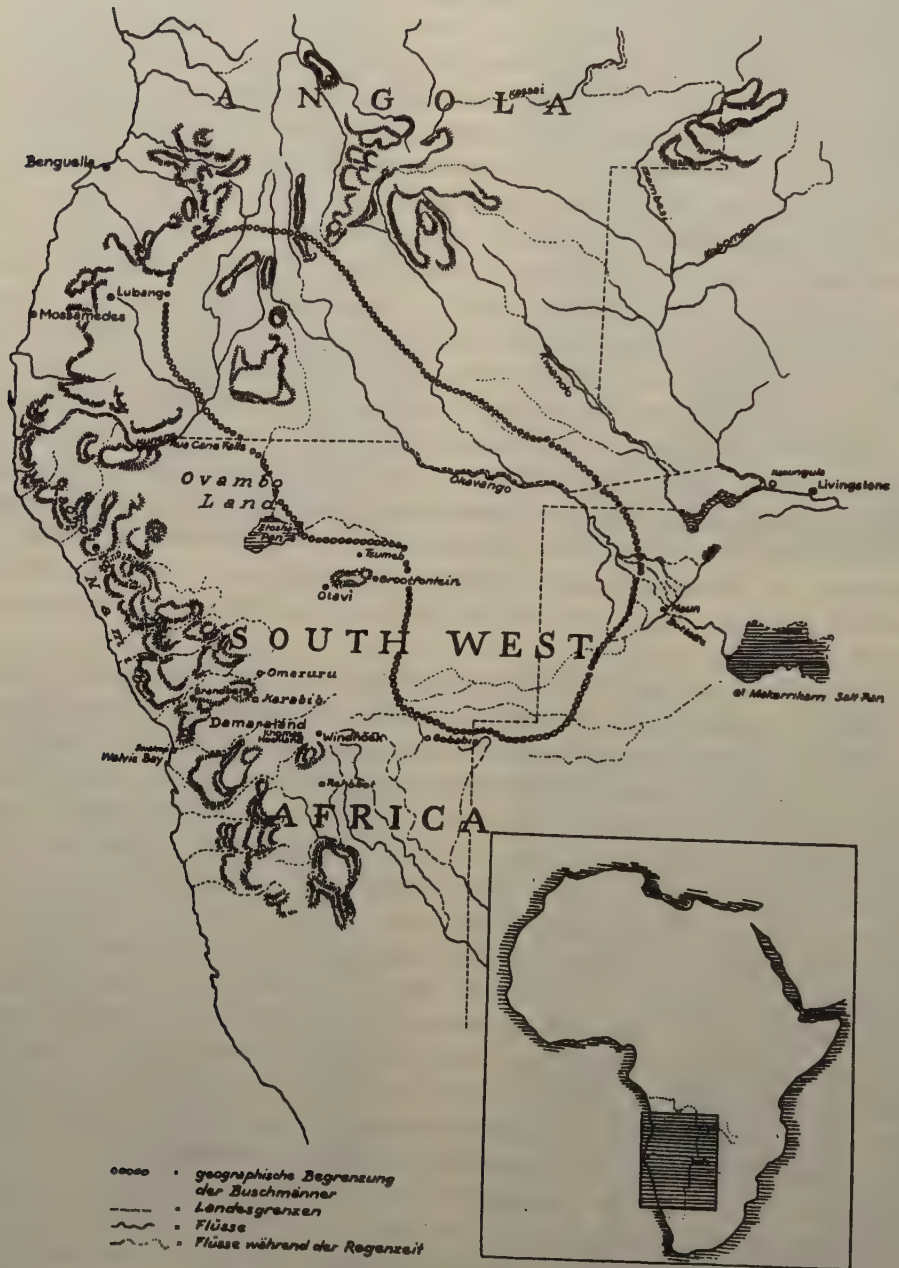
Im ganzen gesehen, halten heutigentags noch die Buschmänner einen sehr ausgedehnten Bereich im Innern Südafrikas besetzt. Trotzdem ist dieser für sie nicht ausreichend, weil streckenweise auch Weiße und Neger darin angesiedelt sind, von denen ihre frühere Freizügigkeit empfindlich eingeschränkt wird. Auch ist in Betracht zu ziehen, daß die gegenwärtige Menge freien Wildes nicht im entferntesten mehr an die ungeheure Fülle von ehemals heranreicht; und daraus sind schon sehr bedrohliche Zustände für die Lebenshaltung einzelner Buschmannhorden erwachsen. (Vgl. die Kartenskizze.)

Mit erweisbarer Genauigkeit kann ich die Kopfzahl der heute lebenden Buschleute als rund 10 000 angeben. Davon beherbergt das südliche Angola 3000 und die restlichen 7000 der weite Raum südlich von jener politischen Grenze. Überraschen mag diese hohe Zahl, in die auch einzelne Bastarde eingeschlossen sind; doch steht es bis jetzt um die Blutreinheit dieser weitverzweigten Rassegruppe viel günstiger als mancher Beurteiler aus jüngster Zeit behauptet hat. Die aufgestellte Gesamtzahl schließt weder die etwa 300 Hei//om noch die Barakwengo mit den Kanikwe ein; die beiden letztgenannten Gruppen machen etwa 550 aus.

Meine oben erwähnte Fahrt von Keetmanshoop über „Aus nach Lüderitzbucht“ galt auch der besonderen Absicht, zuverlässige Kenntnisse über

⁴ Vgl. mit diesen kurzen Angaben die ausführliche Abhandlung von CH. ESTER-MANN: *Quelques observations sur les Bochimans !Kung de l'Angola méridionale*. *Anthropos*, Bd. 41/44, 1946/49. pp. 711-722.

Kartenskizze vom heutigen Lebensraum der Buschmänner



die vielbesprochenen Strandlooper einzubringen. Von beiden letztgenannten Orten aus bin ich, sowohl nordwärts als auch nordostwärts, beträchtlich tief in das von langen Dünen durchzogene Sandmeer der erschrecklich kahlen Namib eingedrungen und habe dabei wohl das richtige Urteil über die Lebensmöglichkeiten für ein primitives Nomadenvolk in jenem trostlosen Raume gewonnen. Was unmittelbarer Augenschein und naturwahre Schilderungen ortskundiger Siedler europäischer Herkunft an Aufklärung mir geboten haben, was sich von den im Museum zu Lüderitzbucht aufbewahrten Skeletten und Photographien sowie von anderen Gegenständen, die alle im Sande der Namib aufgedeckt worden waren, hat ableiten lassen, bestätigte meine schon anderweitig begründete Vermutung, daß der Bereich zwischen dem Wendekreis und dem 26. Grad südl. Br. überhaupt keiner noch so kleinen Volksgruppe einen ununterbrochenen, lebenslänglichen Aufenthalt ermöglicht. Keine andere Deutung besteht zu Recht als die, daß sich nur dann und wann eine Einzelperson, sowohl negerischer als auch buschmännischer Rassezugehörigkeit, dorthinein geflüchtet und dadrinnen verborgen gehalten hat. Der vom bezeichneten Ausschnitt nach Norden bis etwa 20. Grad und nach Süden bis zum Orange-River gelagerte Namib-Bereich weist heutigentags, wie das auch früher geschah, stellenweise so viel Gras- und Strauchwuchs auf, daß zeitweilig vielköpfige Wildherden darin sich getummelt haben. Auf deren Fährten sind auch echte Buschmänner mit ihren Familien, von Osten her, bis nahe an die Ozeanküste gefolgt; weswegen letztere in diesen Räumen ihren Lebensunterhalt für die Zeitspanne ihres dortigen Aufenthaltes bequem finden konnten. Derart günstige Naturbedingungen gab es eben im mittleren Abschnitt der Namib nicht, wie das soeben erwähnt wurde. Was irgendjemand als Strandlooper veranschlagt, seien es Skelette oder gegenwärtig dort angetroffene Einzelpersonen, gehört einer bekannten, in Südafrika einheimischen Rasse an, mögen sie blutreine Vertreter oder Mischlinge sein. Strandlooper haben niemals als ein selbständiges Volk bestanden oder eine besondere Rasse dargestellt.

In der Südafrikanischen Union, einschließlich des westlichen Bechuana-Landes, gestalten sich die Daseinsbedingungen für die nomadisierenden Buschleute seit zwei Jahrzehnten ansteigend bedenklich. Nicht nur hat sich der Bestand der freilebenden Tiere, ihres lebenswichtigen Jagdwildes, erschrecklich tief vermindert; viel ernstere Folgen ergeben sich für diese schlichten Eingeborenen daraus, daß ununterbrochen neue Farmen eingerichtet werden in ausgedehnten Landstrichen, die ihr uraltes Schweifgebiet sind. Ihr eigener Boden wird ihnen unter den Füßen rücksichtslos weggezogen! Notgedrungen, weil ohne gesicherte Bewegungsfreiheit, haben sich viele Familien in Farmen aufnehmen lassen, wo sie sich bei den zugewiesenen Arbeiten durchwegs anständig und fleißig betätigen. Bei alledem büßen sie ihre ursprüngliche Daseinsweise ein, und die Reinheit ihres Blutes ist für die nächste Zeit gefährdet: die völkische und rassische Auflösung der buschmännischen Gesamtheit steht bevor. Aus Gründen ehrlich gemeinter Menschlichkeit erwägen die zuständigen Regierungsstellen gegenwärtig geeignete Maßnahmen, die den Fortbestand

dieses merkwürdigen und altertümlichen Volkes sichern könnten ; man will ihnen ein eigenes Buschmann-Land zuweisen, in dem sie nach ihrer Art unbehindert von Fremden leben mögen. Dieser Plan, sollte er sich baldigst verwirklichen, wird überall volle Zustimmung auslösen. Wenn es gerechtfertigt erscheint, für wilde Tiere und seltsame Pflanzen gewisse Landstriche abzugrenzen, damit solche Formen nicht gänzlich aussterben, ist es viel mehr eine selbstverständliche Pflicht der allgemeinen Gerechtigkeit, einer menschlichen Rassengruppe das Fortbestehen zu sichern, die zu den ältesten und eigenartigsten des ganzen Afrika gehört.

Mein weit ausgreifendes und kostspieliges Forschungsunternehmen im Wüstenbereich Südafrikas ist mir möglich gemacht worden mit Geldmitteln und Ausrüstung, die der VIKING FUND (WENNER-GREN FOUNDATION) in New York in großzügiger Freigebigkeit bereitgestellt hatte ; es hat mir persönlich eine außerordentliche Wissensbereicherung eingetragen und seine Ergebnisse werden die Rassen- und Völkerkunde von Afrika merklich fördern. Dem BOARD of Directors des VIKING FUND und im besonderen Herrn Dr. PAUL FEJOS, Director of Research, werde ich in aufrichtiger Dankbarkeit ergeben bleiben. Zu reichem Dank verpflichtet bin ich auch den hohen Regierungsbehörden der Südafrikanischen Union in Pretoria und in Windhoek, vor allem Herrn Staatssekretär NESER, samt den ihnen unterstellten Zivil- und Polizeibeamten, die mein Unternehmen bestens gefördert haben ; dann den Exzellenzen Hochwsten Herren Erzbischof MARTIN LUCAS, S. V. D., Apostolischer Delegat in Pretoria, Bischof JOSEF GOTTHARDT, O. M. I. in Windhoek, Bischof FRANCIS ESSER, O. S. F. S. in Keetmanshoop und Bischof BILGERI, O. S. B. in Eshowe (Zulu-Land), samt ihren tapferen Missionaren, die allorts mir wertvolle Hilfe jeder Art geboten haben ; ferner den Kolonialbeamten und tüchtigen Missionaren C. S. Sp. im südlichen Angola ; schließlich den freundlichen Farmern in den von mir bereisten Bezirken für gastliche Aufnahme und mancherlei Unterstützung. Zu meiner Ausrüstung hat nicht nur die CIBA Pharmaceutical Products, Inc. in Summit, New Jersey (U. S. A.) durch Zuwendung einer reichen Auswahl ihrer hochqualifizierten Medikamente förderlich beigetragen, sondern auch Dr. SHAPIRO, Leiter des Blood Transfusion Service in Johannesburg, mit verschiedenen Sera in ausreichender Menge zum Bestimmen der Blutgruppen ; auch dafür danke ich aufrichtig. Ein treues Gedenken bewahre ich meinen eingeborenen Begleitern, die mir mehrmals in lebenbedrohender Gefahr beigestanden und auf den langwierigen, lästigen Fahrten wertvolle Dienste geleistet haben. Die Hottentotten und mehr noch die Buschleute sind mir zu vertrauten Bekannten geworden ; was ich bei ihnen erlebt und erfahren habe, soll bald zur Veröffentlichung gelangen.

Was there a Palaeolithic Period in Melanesia ?

By ALPHONSE RIESENFELD, Ph. D., The American Museum of Natural History, New York

Contents :

1. Ethnic elements of Melanesia which might a priori be associated with primitive stone industries
 2. Preliminary chipping
 3. The chipped industries of Melanesia
 4. The problem of dating these industries
 5. The obsidian industry of Melanesia
 6. Technical, typological and chronological affinities between the Solomon Islands tranchets and the obsidian and related industries
 7. Probable application of an obsidian technique in the fabrication of the Solomon Islands tranchets
 8. The probable Palaeolithic industries in Western New Guinea
 9. Summary
- Bibliography

1. Ethnic elements of Melanesia which might a priori be associated with primitive stone industries

One of the basic objectives in the study of archaeology is to determine the type of a given culture, i. e. to learn whether it is Palaeolithic, Mesolithic or other in character. In the case of a Neolithic culture, the question arises whether it has been preceded by a Palaeolithic period and whether reminiscences or remains of such an older culture still exist. However, if one studies this question in Melanesia, one treads upon almost completely unknown ground, since the archaeology of this area is almost non-existent. The generally accepted opinion is that the Melanesian cultures are Neolithic. PÖCH, for instance, explicitly states that he did not find any traces of a Palaeolithic period in New Guinea, and SPEISER writes with reference to eastern Melanesia : "Palaeolithic or even Mesolithic civilizations have not been found." ¹

¹ PÖCH I, 5 ; SPEISER I, 150. — The present study was made with the aid of the WENNER-GREN Foundation, New York, whose support is gratefully acknowledged herewith.

The Papuans, the introducers of Megalithic culture, and the black-skinned Melanesians, the three most important ethnic groups of Melanesia, are certainly Neolithic, to say nothing of probable metal-age influences in these cultures. I have dealt with these problems in my study of the Megalithic Culture of Melanesia as well as in my paper on probable Bronze-age influences in that area ².

There are, however, certain finds of roughly chipped industries in Melanesia which are totally different from the usual polished implements in this region and which, typologically at least, seem to be of Palaeolithic character. This fact has hitherto remained unexplained. Now, a priori, one might actually expect to find traces of Palaeolithic culture in Melanesia and particularly in New Guinea, for it is generally held that Australia was peopled by groups coming from the north through New Guinea ³, to say nothing of the Australoids in other parts of Melanesia ⁴. Any primitive industry found in New Guinea might therefore be associated with this wave of early migrants ⁵. That such cultural relations existed between New Guinea and Australia in Neolithic times is more clearly apparent from the wide occurrence of the typical Neolithic axes of oval or circular cross-section in Australia ⁶, on the basis of which HEINE-GELDERN and FÜRER-HAIMENDORF have concluded that the Australian transition to the Neolithic is probably due to the infiltration of this round-axe culture ⁷.

Another ethnic element which might be associated with any primitive industry is that of the short-statured people of the interior of New Guinea. However, as is well known, the problem as to whether these small-statured people represent real pygmies or whether they are only an inland variation of the Papuans has by no means been solved. Whereas HADDON, for instance, is of the opinion that the common substratum of the Tapiro, Utkwa, Pesechem, and others is Negrito, VAN DEN BROEK does not believe in any relation between the New Guinea "pygmies" and the Negritos. BIJLMER emphasizes that they have certain features in common with the Papuans, and SCHLAGINHAUFEN, basing his considerations on the cephalic index, likewise doubts that the short-statured people of New Guinea can be considered as pygmies ⁸.

In my study of the Megalithic Culture of Melanesia ⁹ I have shown that even the Papuans belong to an early Neolithic stage of culture, since originally, they had no knowledge of pottery and probably only a simple type of agriculture. This opinion is corroborated by the fact that a large part of the skeletal material found at the sites of the mesolithic hand-axe culture of French Indo-China, the Malay Peninsula and North Sumatra

² RIESENFELD I, II.

³ See DIXON, pp. 375 f.; GATES, p. 353 etc.

⁴ See HOWELLS II, pp. 40 f., p. 44.

⁵ See also RIVET, p. 232.

⁶ See FÜRER-HAIMENDORF, pp. 27-29.

⁷ HEINE-GELDERN I, pp. 602, 608; FÜRER-HAIMENDORF, pp. 434, 436, 440, 447, 453.

⁸ HADDON in WOLLASTON II, p. 270; HADDON and LAYARD, p. 16; VAN DEN BROEK, p. 273; BIJLMER I, p. 418; SCHLAGINHAUFEN, pp. 903 f.

⁹ RIESENFELD I.

was considered to be Papuo-Melanesoid in character¹⁰ and HEINE-GELDERN has considered it probable "that at least part of the peoples who introduced the Bacson-Hoabinhian (hand-axe) cultures (of French Indo-China and of the Malay Peninsula) into Indonesia were the ancestors of the present-day Papuans and Melanesians"¹¹. Because of the mesolithic character of the Tonkin sites in which this skeletal material was found, he has also concluded "daß die Papua noch mit einer palaeolithischen, höchstens aber mit einer nur wenig neolithisierten Kultur nach Indonesien gelangt sind"¹².

This shows that there are a sufficient number of primitive ethnic groups in Melanesia to account for stone industries of a primitive character. The following study attempts to investigate whether there exists a genetic relation of that kind or whether the primitive stone industries of Melanesia must be explained differently.

2. Preliminary chipping

It is common knowledge that in many Neolithic cultures, implements are often first chipped into rough shape before being polished, though this cannot be said to be a reminiscence of Palaeolithic traditions. There are many records of such preliminary chipping in Melanesia as for instance regarding the people of Sageisara north of the Cyclops Mountains¹³, the Papuans of Ase of Lake Sentani¹⁴, the Kela people of the Huon Gulf¹⁵, the Kukukuku¹⁶, the Orokaiva Papuans¹⁷, the Melanesian Motuans¹⁸, and the Kiwai Papuans¹⁹. Preliminary chipping is also recorded in the fabrication of the quadrangular Mt. Hagen axes²⁰, and the well known Massim axes²¹. These latter were exported from Suloga on Murua Island to the Marshall Bennet and Trobriand Islands, the D'Entrecasteaux Islands, the Louisiades, and passed westward as far as the Papuan Gulf, and on the north coast of New Guinea as far as the area west of Cape Nelson. They are traded both in their finished condition and also when only roughly flaked into shape. In the latter case they were completed locally by polishing²². Unpolished adze-heads were actually seen on Tubetube, where

¹⁰ STEIN CALLENFELS I, p. 48, II, pp. 41-51 ; WASTL, pp. 237 ff. ; RIVET, pp. 232 f. ; HUXLEY, pp. 265 f. ; HEINE-GELDERN I, p. 549.

¹¹ In I, p. 130, he has, however, criticized WASTL's conclusions, since they are based on a few fragments of skulls hardly sufficient for a final racial determination.

¹² I, p. 603.

¹³ WICHMANN, p. 239 ; LORENTZ, p. 127.

¹⁴ SANDE, p. 175 ; WIRZ, I, p. 21.

¹⁵ NEUHAUSS, Vol. I, p. 345.

¹⁶ BLACKWOOD I, p. 22, II, p. 11.

¹⁷ WILLIAMS I, pp. 84 f.

¹⁸ STONE, p. 57.

¹⁹ LANDTMAN, pp. 33 f.

²⁰ VIAL, p. 159.

²¹ SELIGMAN and STRONG, p. 353.

²² SELIGMAN I, p. 15, pp. 532 f., Pl., p. 64, II, p. 53 ; SELIGMAN and STRONG, pp. 348, 353 ; MURRAY, p. 130 ; MACGREGOR, p. 12 ; FINSCH I, pp. 237 f. ; MEEK, p. 73 ; MALINOWSKI I, pp. 481 f.

they were hafted into long handles and used as sago hammers²³. Of the adzes of New Britain, by which he probably means the Gazelle Peninsula, BROWN²⁴ says: "Nearly all the specimens in my possession are polished, but I think some were chipped on the upper part and only the points or ends polished and sharpened." In New Caledonia, celts were first roughly chipped into shape, after which they were polished²⁵.

3. The chipped industries of Melanesia

A distinction must be made between these obviously neolithic industries and those flaked and chipped implements, in which the flaking or chipping process is not followed by polishing.

I will include in this survey the few records of stone knives found in Melanesia, although these records are very indefinite and in most cases do not mention retouching, so that we do not even know to what an extent these knives are intentional fabrications or only by-products of preliminary fashioning. Moreover, since stone knives are frequently used in neolithic or even more recent cultures, their value for classification is very small and they are mentioned merely for the sake of completeness.

I will arrange the data in geographical order and later single out those types that are likely to throw some light on questions of classification and possible historical relations.

One of the extremely rare excavations carried out in Melanesia is that by RÖDER on Arguni Island in MacCluer Gulf²⁶. Digging to a depth of 3.60 m, he found fragments of pottery as deep as 2 m, together with flint flakes with little facets of transverse flaking on their upper part and retouching on various sides. He also found several kinds of scrapers and a stone point with good retouching. In the lower stratum, having a depth of 1.60 m, no pottery was found, but a certain number of retouched flakes and two different kinds of retouched burins were found²⁷. Because of the absence of pottery in this layer, RÖDER considers this culture as possibly Palaeolithic or Mesolithic.

These finds are to some extent corroborated by the important records we have regarding the Tapiro, Utakwa, and Pesechem. The Tapiro use stone knives, "sharp flakes of a flint-like stone shaped exactly like the flint knives and scrapers that are found in this country", i. e. England, as WOLLASTON²⁸ puts it, without, however, mentioning any details as to any retouching. BIJLMER, who also observed these stone knives in use, says²⁹

²³ SELIGMAN I, p. 533, Note 2.

²⁴ p. 313.

²⁵ LEENHARDT I, pp. 26 f., II, pp. 35 f.

²⁶ RÖDER I, II, p. 88, III, p. 178, IV.

²⁷ Unfortunately, no pictures of these implements have been published, and I am informed that the collection was destroyed during the war.

²⁸ I, p. 200.

²⁹ II, p. 125.

they were "an oblong, flat, sharp edged stone of the size of the blade of a bread knife" ³⁰. Of particular importance is the report given by HADDON and LAYARD on the Tapiro ³¹, which I quote in full: "Chert implements: Roughly chipped pieces of chert have been found among the Tapiro only, and are used for sharpening and carving arrows, etc.; of these we have examined the seven specimens shown (see Fig. 1). *a*. Thick irregular concavoconvex flake, the concave side is shown, the other consists of smooth surfaces. *b*. Quadrangular flake with one prolonged corner opposite to the very slight bulb of percussion; the under surface is nearly smooth (Pl. I, fig. 10), the other is irregularly chipped. *c*. Flake with a well-marked bulb. *d, e*. Flake with bruised, fractured surface and portion of the original crust; rough transverse flaking on the opposite side. *f*. Coarse flake with part of the original crust at one end; smooth on the other surface. *g*. Under surface of a thick flake, the other side is roughly chipped and battered". Chips of flint used as tools are also mentioned by RAWLING ³².

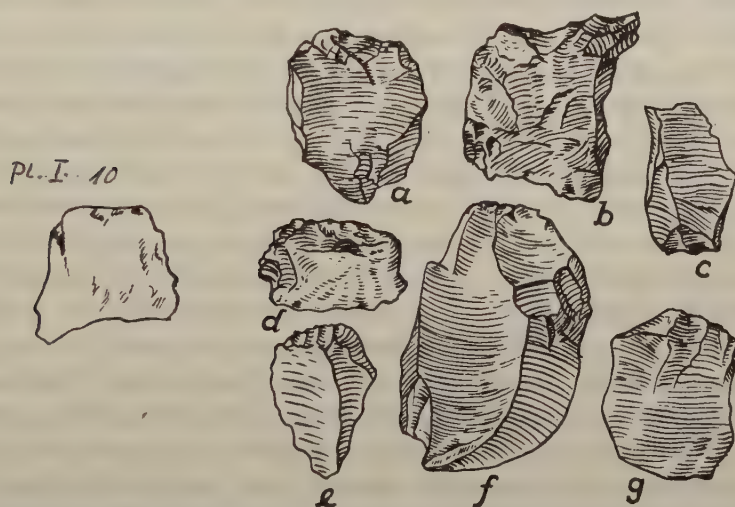


Fig. 1 : Chert implements (From HADDON and LAYARD ; Fig. 4, p. 12 and Pl. I, fig. 10).

Stone knives similar to those used by the Tapiro are even more common among the Utaikwa. Nearly every man carries a stone knife, a straight or slightly sickle-shaped flake of calc-clinta varying in shape and averaging 15.8 cm in length, 3.8 cm in width, and about 4 mm in thickness. All the edges appear to be equally sharp. They also use roughly chipped flakes of a flinty stone to carve and sharpen arrows ³³. The stone blades of their axes, which are made of a metamorphosed slate, and which are 22-35 cm long, are "carefully worked, probably chipped and then bruised

³⁰ See also FINSCH I, p. 251.

³¹ pp. 12 f., fig. 4, p. 12, Pl. I, fig. 10.

³² I, p. 259.

³³ HADDON and LAYARD, p. 12, Pl. I, fig. 1-9 ; WOLLASTON II, pp. 261 f.

into shape, but not polished" ³⁴. Stone-knives are also used by the Pesechem, although their use is not so frequent as among the Tapiro and the Utakwa. NOUHUYS specifies that their cutting edges are ground ³⁵.

The particular interest of these chipped industries among the Tapiro and Utakwa lies in the fact that these two peoples are both of short stature, and that by certain authors they are considered to be pygmies. Since they also have many other resemblances in race and culture ³⁶, their common use of the chipping technique might possibly form part of their original culture. Such a conclusion would seem to be confirmed by the fact that the Pesechem who, culturally and racially, are a more strongly mixed people than the others ³⁷, use stone knives to a lesser extent and that their knives are ground. Should the chipping technique of the Tapiro and Utakwa actually form part of their original culture, this would, at the same time, in some way contribute to a solution of the question of whether the short-statured people of New Guinea are an old and independent race, although a definite answer to this question can of course only be given by physical anthropology.

WIRZ ³⁸ mentions stone knives from the Panara River, a tributary of the Swart River, south of Doormans Top, but says that they are polished on one or both sides. In a deserted village on the Upper Tedi (Alice) River, where AUSTEN inspected a village house, "many flint chips were lying about inside the house". In another village on the same river "many pieces of flint chips were seen in some food dishes". AUSTEN ³⁹ maintains that these pieces of flint served as scrapers. He does not give a detailed description of these flints or their fabrication, so that we do not know whether they are not merely waste flakes. It is worth mentioning in this connection that on the nearby Palmer River, MACGREGOR saw some flints in a house "to be used as knives", as he says ⁴⁰. But here again it would be necessary to have a more detailed description. WILLIAMS ⁴¹ gives the following record of the "Grasslanders", i. e. the inhabitants of the Augu, Wage and Wela rivers: "The Grasslander often carries chips of flint, some of which are hafted (in a somewhat makeshift manner). A man at Ibi demonstrated how the flakes are struck off the core... First he took the core in one hand and a stone, picked up at random, in the other. But, striking the flint with his stone, he failed to dislodge any flakes at all. Finally he held the core against a larger stone on the ground and struck it repeatedly and rather clumsily with his small stone, while flakes flew in all directions. These he

³⁴ HADDON and LAYARD, p. 45; WOLLASTON II, pp. 261 f. The stone axes pictured by HADDON and LAYARD on Pl. VI, fig. 3 & 4 do not show this technique clearly.

³⁵ NOUHUYS I, pp. 20, 30, Pl. I, fig. 1; HADDON and LAYARD, p. 12.

³⁶ See HADDON in WOLLASTON II, pp. 269 f.; HADDON and LAYARD I, 16.

³⁷ See NOUHUYS I, pp. 2, 13, II, p. 807; WOLLASTON II, pp. 260 f.; BIJLMER I, pp. 7, 3, II, p. 114; RAWLING I, p. 264, II, p. 245, etc.

³⁸ II, pp. 67, 74, III, 111, IV, pp. 69, 82, pp. 108 f., Pl. II.

³⁹ In Annual Reports 1921/22, pp. 129, 137.

⁴⁰ In Annual Reports 1890, p. 59; quoted also by HADDON I, p. 82 and MURRAY, p. 283.

⁴¹ In Annual Reports 1938/39, p. 48.

picked up and showed us, seeming well satisfied with all of them." We are not told, however, whether any secondary flaking took place subsequently. For making sago, a hammerstone is made and used by the Kutubu. This is a long pebble worked down by "pecking" towards a point at each end, thus constituting a very blunt sort of pick. This is hafted in the same way as the much better quadrangular axes imported from the Grasslands. Moreover, flint flakes are used for small tools, i. e. as knives, scrapers and awls. The flakes are struck off at random and suitable ones selected. They may be bound to small haftings of wood or bamboo; as drills, they may be fitted into arrow-shafts which are rotated between the palms of the hands. The ordinary method of boring, however, is by using a pointed flint in the hand as an awl. There is no attempt at secondary flaking of flint ⁴².

This fitting of flakes into arrow-shafts, although used as drills, is of some interest, since in the Sambrigi Valley, somewhat farther to the east, where arrows are generally bone and claw-tipped, BEAVER ⁴³, on one occasion, saw a stone point. D'ALBERTIS ⁴⁴ records having found some flint arrow-heads on the upper Fly River, but does not describe them in detail. Farther to the east, flint arrow-heads were found sticking in the shields of the Papuan-speaking Kukukuku, thus, according to the recorders, showing that the people with whom they fought used flint arrow-heads, though they themselves do not seem to do so ⁴⁵.

The small island of Tatana near Port Moresby is said to have been "strewn with pieces of a cornelian-coloured flint... used for boring holes through shell, bone or other hard substances" ⁴⁶, but we do not have any detailed description of these pieces of flint apparently collected from the surface. At an abandoned village site, about 3000 yards inland from Port Moresby, M. F. LEASK ⁴⁷ excavated a kitchen midden containing shells and bones of still living species. He found a great number of flaked flint implements, the flint mostly being of non-local origin. Secondary flaking ranges from being absent or indefinite and incomplete to good and regular. In the majority of cases, only one face is worked, but in a few cases the reverse face is also chipped. The fragment of a carved head of crystalline rock and a number of potsherds found with the flint implements may add to the possibility of dating these finds, but the carving is broken and we have no information on the technique in which the pottery was made.

The polished axes used by the Papuo-Melanesian Mailu to fell trees and make canoes are imported from the east, and a broken blade is sharpened and polished on a sandstone ⁴⁸, but for beating out sago, locally made heavy,

⁴² WILLIAMS II, pp. 145 f.

⁴³ I, p. 262.

⁴⁴ Vol. II, p. 86.

⁴⁵ MURRAY, pp. 172, 283; BEAVER I, p. 262.

⁴⁶ STONE, p. 72; GUPPY, p. 80.

⁴⁷ I. Military restrictions prevented LEASK from giving a more precise description of the locality.

⁴⁸ MALINOWSKI II, p. 646.

chipped stone adzes are used. SAVILLE ⁴⁹ frequently saw his Mission boys shaping out a stone adze by chipping it with another stone. FINSCH ⁵⁰ records that he collected chipped stone axes at Huon Gulf.

MOSELEY ⁵¹ quotes the following remark made in the "Voyage of La Perouse" ⁵²: "The New Britain people have flint (obsidian) headed 'arrows without bows' (lances), and wooden axes." The geographical indication "New Britain" is of course quite insufficient, so that it is impossible to tell what part of that large island is meant, but regarding Duke of York Island, RIBBE ⁵³ records that pieces of imported obsidian were worked into lance-heads and knives. On Vuatom Island, off the coast of Gazelle Peninsula, stone knives were found together with numerous prehistoric potsherds. Some of these remains had been washed out by the rain, others were later excavated at half a metre and two metres below the surface ⁵⁴, but we do not have any detailed description of these stone knives. Stone knives were also observed in use among the people of Tanga Island ⁵⁵.

Much greater attention than that given to the preceding finds has been paid to the flint implements found in the Solomon Islands. GUPPY is the first modern observer who referred to worked flints in the Solomons. He writes ⁵⁶: "Among the interesting discoveries which I have made in the Solomon Group, I should refer to that of the occurrence of worked flints, which are commonly found in the soil when it is disturbed for purposes of cultivation, and are frequently exposed after heavy rain." GUPPY's specimens were obtained from Ugi, San Christoval and one from Ulawa. The largest specimen, which was nearly 4 lbs. in weight, "clearly showed traces of artificial working, and... was evidently a large stone axe or tomahawk. Of the rest, some were cores, others were flakes resembling in their form... the flakes of the post-tertiary gravels, while one specimen possessed the shape of an arrow-head. Some of these flints presented the appearance of having been refashioned after lying disused for ages... All were, in fact, of the palaeolithic type".

The occurrence of worked flints on Ulawa is confirmed by several authors, and furthermore, they have been found in Saa and Big Mala. The best and most detailed accounts of these flints have been given by IVENS and HARRISON. Flint rocks occur on Ulawa at many places in the hills. The Ulawa and Saa name for flint and chert is *ngadi*, which is now the term used for European axes. In Ulawa, worked flints lie about on old garden sites, or are "abundantly scattered loose on the surface some distance inland" ⁵⁷. IVENS is of the opinion that the worked flints were adzes rather

⁴⁹ 90, fig. p. 90.

⁵⁰ II, p. 71.

⁵¹ I, p. 419.

⁵² By MILLET-MUREAU, p. 265; the brackets are by MOSELEY.

⁵³ I, pp. 314, 327.

⁵⁴ See MEYER, pp. 251 f., pp. 1093-1095; SCHURIG, p. 34; CASEY I, pp. 94-97.

⁵⁵ BELL, p. 103, fig. 10.

⁵⁶ pp. 77 f., see also IVENS I, 421.

⁵⁷ IVENS II, p. 336; BRECHLEY, p. 255; GUPPY, p. 79; WOODFORD I, p. 481.

than axes, although no hafts for such implements have survived ⁵⁸. "Worked flint adzes, such as GUPPY described, are called *ngadi wauwa*, flints (or axes) of the ancestors. That flint adzes should be called 'flints (or axes) of the ancestors' is sufficient evidence . . . that such adzes were in use by the ancestors of the present people of these places" says IVENS. That flint was flaked on Ulawa for various purposes is furthermore evident from an incantation from Ulawa, in which the flaking of flints is mentioned. Regarding Ulawa, IVENS further records: "The axes used at the time of the visit of the first white people in modern days were either of obsidian or of a volcanic diorite or of flint. The former kept a fairly good edge, but the flint gapped easily and a considerable number had to be used. Flint was the only one of the three obtained locally." ⁵⁹ In the Ulawa story of "Lord Mweo" it is said that when "Lord Mweo" was born, his umbilical cord was cut "not with a sliver of bamboo, but with a flake of black flint, of a sacred flint, because they wished him to have spiritual power" ⁶⁰.

On Little Mala, at a place in the center of the island, the Rev. A. A. THOMPSON found a flint knappery. Mounds of flint flakes covered the village square and the borders of the paths ⁶¹. None of the flints was actually excavated, but most of them were poking out of the side of the road. "I think I could say definitely", says Thompson, "that there is a man alive . . . who could knap and who brought me one he made. (This) was similar to the others, but I thought the work was not as good as those found; probably this was accounted for by his lack of practice; he had not made any for years. All the older people were familiar with the use of flint adzes . . . I certainly think flint-knapping was habitually practiced in recent years" ⁶². The patination of some of the implements collected suggests that they are not recent, but HARRISON emphasizes that our lack of knowledge of the rate at which patination proceeds, and its dependence on environmental conditions, makes it impossible to say whether their age should be measured in hundreds of years or in smaller units ⁶³.

HARRISON, who has given a very detailed description of these flint implements has clearly shown that they are tranchets. Each implement is made from a flake more or less thick, the bulbar face showing clear indications that the bulb was lateral to the long axis of the implement. In some cases the bulbar face is unchipped; in others, portions of the bulbar face have been flaked away by trimming the lateral margins; and in still others the bulb itself has been removed. The bulbar face is opposed to the

⁵⁸ This opinion has been questioned by WOODFORD I, p. 481, but this detail is of minor importance for our problem.

⁵⁹ IVENS I, pp. 422 f., II, pp. 339 f., pp. 355, 392, III, pp. 342 f.

⁶⁰ IVENS II, p. 449.

⁶¹ IVENS I, p. 422.

⁶² In HARRISON I, p. 433.

⁶³ HARRISON I, p. 433.

bevelled face which is flaked all over. The bevel itself has been produced by the removal of one or, rarely, two flakes (Fig. 2) ⁶⁴.

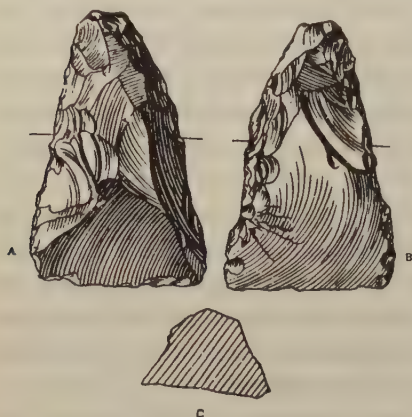


Fig. 2 : Flint Tranchet.
Mala, Solomon Islands.
The bevelled face is shown in A ⁶⁵.

A few other Mala tranchets illustrated by HARRISON ⁶⁶ differ from the preceding tranchets in that battering has become a conspicuous feature of the implements. In one case the greater part of the bevelled face is finished by battering, which extends a little around the lateral margins in the direction of the bulbar face (Fig. 3). In the second example, the battering process has been extended to both faces and the lateral margins (Fig. 4). Both faces of both these implements show a few small flake scars indicating the preliminary process by which the implements were shaped. On another specimen belonging to this category (Fig. 5), the two faces had been finished by battering, but the bevel is exceptional in being made up of two facets, the line of junction probably representing the meeting of two flake scars. According to information furnished by SKINNER, the Otago University Museum in New Zealand has one specimen from Mala and another from San Christoval both of flint and finished by battering. A third specimen described as from "the Solomons" is of basalt, and is particularly interesting in that it combines battering with polishing. "The bevel and most of what corresponds to the bulbar surface are polished, while the lateral margins are battered. Without actual examination of this specimen" says HARRISON, "it would be impossible to say whether it should be classed as a basalt tranchet, though the form and details undoubtedly suggest a relationship" ⁶⁷.

As has already been mentioned, one of the worked flints which GUPPY obtained on Ugi Island had, as he states, the shape of an arrow-head. THOMPSON, speaking of Little Mala, says that he found no recollection among

⁶⁴ This type of tranchet is pictured by HARRISON I, in figs. 2, 3, and Pl. XLVI, figs. 2-8.

⁶⁵ From HARRISON I, fig. 2, p. 427.

⁶⁶ In his text-figures 4 and 5 Pl. XLVII, fig. 1.

⁶⁷ HARRISON I, pp. 425-433.

the old men of their ever making points for arrows or spear-heads, nor did he find any evidence of the latter among the worked flints he saw⁷¹. IVENS is also of the opinion that there was no use of flint flakes for arrow-heads. But the Spaniards, in 1567, stated that the people of the south end of Mala,

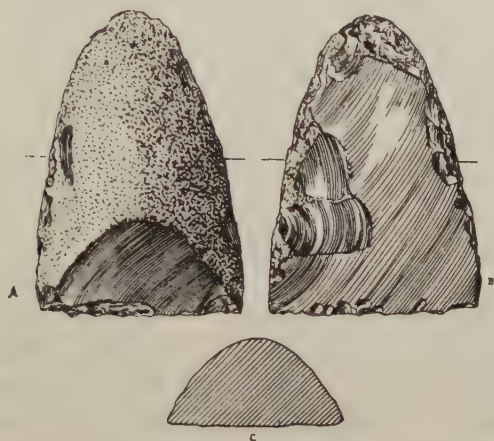


Fig. 3 : Flint Tranchet finished by battering the greater part of the surface of the bevelled face. Mala, Solomon Islands. The face with bevel is shown in A⁶⁸.

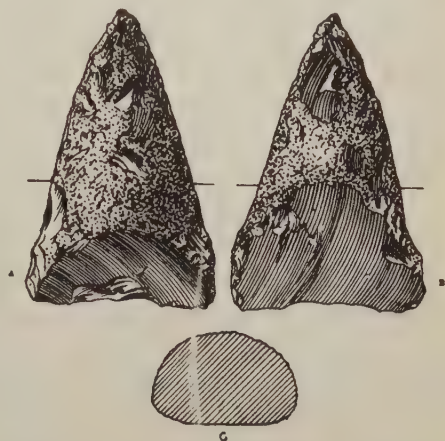


Fig. 4 : Flint Tranchet, the battering process has been extended to both faces and the lateral margins. Mala, Solomon Islands⁶⁹.

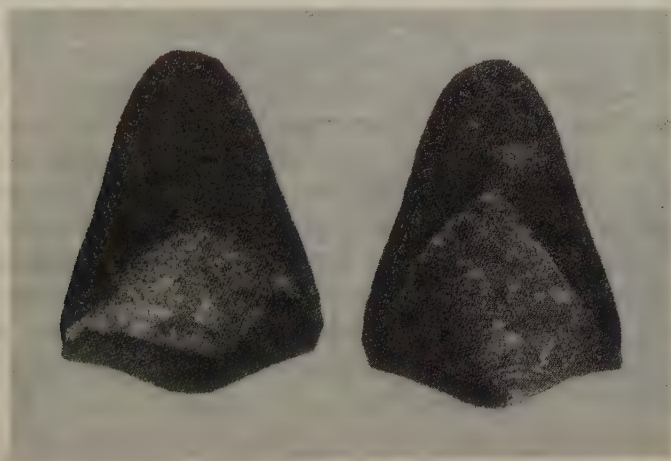


Fig. 5 : Mala Tranchet finished by battering⁷⁰.

near Cape Zelée, used spears tipped with flints, and although this practice has long been discarded, one of the older men of Little Mala told IVENS that the ancients did use flint tipped spears, and that his own hamlet was the

⁶⁸ From HARRISON I, fig. 4, p. 430.

⁶⁹ From HARRISON I, fig. 5, p. 431.

⁷⁰ From HARRISON I, Pl. XLVIII, fig. 1.

⁷¹ IVENS I, p. 422.

place where flints were flaked for that purpose⁷². Mendana also records that the people of Owa Raha had lances tipped with stone heads⁷³. The Spanish account is corroborated by a folk-tale known at Marau Sound, Guadalcanal, according to which a Muumuu, one of the traditional "wild" men who are called by that name, was armed with eight spears which were tipped with flint⁷⁴. In the Saa story of Muumuu, the ogre, and the two brothers⁷⁵, one of the brothers "took the ogre's flints... and cut the ropes". When Mendana was at Owa Riki, a few natives swam out to his ship. "One had a flint knife to cut our rope" assures Mendana⁷⁶. There not only was, but still is, a considerable use of flaked flints on Ulawa and Mala for cutting or scraping, shaving, wood carving, and tipping of pump drills, etc.⁷⁷.

With regard to Big Mala and the Lau Islands, IVENS⁷⁸ writes as follows: "Polished stone implements seem never to have been used by the Lau people, or by the hill people of the north end of Big Mala. There is no trace of them to-day, and none have ever been offered to white men as articles of trade. Report says that they were present among the Kwara 'Ae and Fata Leka people. The volcanic stone out of which they are made does not occur on Mala, and those in use on Little Mala were imported from San Christoval or from Marau Sound. If they occurred among the Kwara 'Ae people, they probably found their way there from Langalanga, having come from Florida or Guadalcanal (since the Langalanga people maintained a regular trade with Florida). I heard of one polished stone axe which was in the possession of a Tolo man, and which he carried to a feast. It had been fastened to a handle and was considered as sacred, nobody being allowed to touch it. It was evidently a treasure, and this points to the rarity of such things in the neighborhood. All the Lau tools in the past were made of flint or clamshell or of meteoric stone. Flint occurs freely on North Mala, both red and black, but the red flint was the one that was flaked to make adzes and light axes and knives. The black flint gapped too easily and was not used; only a few men knew how to flake flints properly for use... Flaked flints may be found to-day on all old sites of clearings." On the artificial islands of Alite, Auke, and Langalanga off the west coast of Big Mala, pumpdrills used in making shell money are tipped with flint points. The flint is purchased from the Mala people. Small flakes are pressed off and are then sharpened with a shell⁷⁹.

⁷² IVENS I, p. 424, II, p. 294, III, p. 346, IV, p. 273; see also FRIEDERICI I, pp. 127, 201, Note 95, II, p. 132, GRAEBNER I, p. 38, Note 2.

⁷³ FRIEDERICI I, p. 164; GRAEBNER I, p. 38; CODRINGTON, p. 301; GUPPY p. 77, etc.

⁷⁴ IVENS I, p. 424, IV, p. 273.

⁷⁵ See IVENS II, pp. 416-418.

⁷⁶ FRIEDERICI I, p. 158.

⁷⁷ IVENS I, p. 424; WOODFORD I, p. 481.

⁷⁸ IV, pp. 272 f., p. 278; see also I, p. 422 f., V, pp. 73, 110, VI, p. 17.

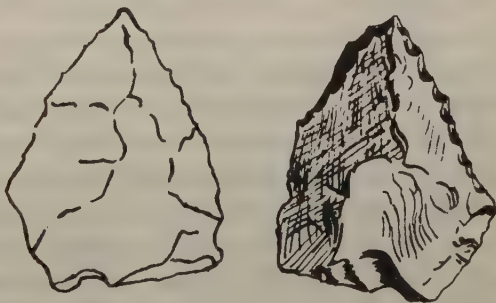
⁷⁹ WOODFORD II, pp. 82 f.; on another occasion (I, p. 481) WOODFORD expresses the opinion that the natives purchased the flint for their drills from Ulawa. See also PENNY, p. 86; PARAVICINI I, p. 159.

GUPPY obtained worked flints having the form of hammer-stones, scrapers, etc. on the islands of Mono and Alu in Bougainville Strait. On Mono Island, the natives informed him that the flints which they brought to him from the disturbed soil of their plantations, had fallen from the sky; they themselves were ignorant of their nature ⁸⁰.

Captain CARTERET relates that in 1767 he found spears and arrows pointed with flint in use among the natives of the Santa Cruz Group and of Gower Island north of Big Mala ⁸¹.

In the British Museum, there is a stone implement (11 cm long) found on Malekula, which SPEISER ⁸² describes and illustrates. This according to him is "eine Beilklinge, die man als eine Acheuleenklinge bezeichnen könnte". And he adds: "Dieses höchst interessante Stück wurde im Jahre 1896 an der Ostküste von Malekula am Strande gefunden. Es ist zweifellos ein Artefakt, und zwar von palaeolithischem Typus. Dabei besteht natürlich die Möglichkeit, daß es in neolithischer Kultur entstanden sei. Allein es ist auffallend dadurch, daß es ganz kunstgerecht retuschiert ist, daß es sich daher, auch wenn es sich nur um eine unfertige Klinge handeln würde, doch von den unfertigen Klingen von heute dadurch unterscheidet, daß diese immer aus Kieselsteinen von passender Form oder aus Stücken von Tridaknaschale durch kleine Schläge zugeformt und dann in der Hauptsache durch Schliff in die gewünschte Form gebracht werden, während das vorliegende Stück durch große Schläge aus einem größeren Steine herausgearbeitet zu sein scheint. Die Bedeutung des Stückes wird nur dadurch verringert, daß es das einzige seiner Art ist, daß auf dieses Unikum allein basierend, daher nicht die Besiedlung der Inseln durch eine palaeolithische Bevölkerung behauptet werden darf."

Fig. 6 : Stone implements from Malekula ⁸³.



On Erromonga, where stone blades were sharpened by rubbing two stones together, "flints were sometimes flaked off for blades of smaller knives" ⁸³, but nothing is recorded on secondary flaking.

⁸⁰ GUPPY, pp. 78, 80 quoted also by IVENS I, p. 421, III, p. 342; RIBBE I, p. 117 mentions stone knives from the Shortland Islands.

⁸¹ HAWKESWORTH, Vol. I, pp. 296 f., quoted by GUPPY, p. 80; GRAEBNER I, p. 38, Note 2.

⁸² II, p. 94, Pl. 32, fig. 1; see also GRUNEVOLD, p. 45, who says that this piece, together with two others, was found at a depth of about 3 meters.

⁸³ HUMPHREYS, p. 163.

Two roughly chipped implements somewhat resembling a Chellean or Acheulean hand-axe were found on Vanua-Levu, one of them at a depth of about 1.80 meters. They are deposited in the Museum of Suva, Fiji ⁸⁴.

The prehistory of New Caledonia has been thoroughly studied by GIGLIOLI and particularly by SARASIN, the former working on the material collected by GLAUMONT. Since SARASIN has taken into account all the older publications on this problem, it is sufficient to refer here to his finds. SARASIN excavated shell mounds, caves, rockshelters, and old deserted village sites. On the west coast, where SARASIN excavated shell mounds (Koné and Nouméa) and where the rock is generally serpentine, the stone implements were mostly of jasper. The shells forming these mounds all belong to still living varieties. The stone implements found were of the following types: Round, flat scrapers, the under surface of which is unworked, whereas the rounded edges of the upper surface have larger or smaller flake scars. The diameter is between 8 and 10 cm (Fig. 7: 1, 2). Other round scrapers are smaller and show many small flake scars (Fig. 7: 5, 6). A few small scrapers have a straight or slightly curved, steep cutting edge trimmed on one side only, the other face being unworked (Fig. 7: 3, 4). There are also stone knives (Fig. 7: 7, 8, 13), burin-like implements (Fig. 7: 9, 10) having a central or lateral point, and drills (Fig. 7: 11, 12). All these implements are worked by flaking. Further, there were many nuclei, from which flakes had been removed, a great number of unworked flakes, and round chipped hammer stones. Although, typologically, some of these shell-mound implements are of Palaeolithic character, they were mingled with a great number of potsherds made by the coiling technique and also with a number of well polished axe blades. SARASIN's excavations of caves, abris, and old village sites furnished similar specimens as the shell middens. As these places (Tchalabel, Ouauoué, and Oubatche) are outside the area of serpentine formation, the majority of implements were of quartz and crystal, only a few being of flint and other stone. Since quartz and crystal are very brittle substances, these specimens do not represent very typical forms. But one can nevertheless distinguish points, knives (some of them of flint and limestone), burins, drills, steep-sided scrapers, hammers, and nuclei ⁸⁵. In one of the caves (near Ouauoué) very roughly flaked and pointed specimens of slate were found (Fig. 7: 19, 20). All these specimens of Palaeolithic type were again mingled with a great number of potsherds ⁸⁶. Stone knives were also found in Lifou ⁸⁷.

PIROUTET ⁸⁸ who also excavated the shell mound of Koné and who found specimens similar to those mentioned by SARASIN also mentions a stone point, which he considers to be an arrow-head. SARASIN did not find

⁸⁴ GRUNEVOLD, pp. 46 f., fig. 5.

⁸⁵ Pl. 2, figs. 15 a-g, 16, 21, 22 a-p, 23 a-g.

⁸⁶ SARASIN I, pp. 5-9, II, p. 247, III, pp. 6 f.; DAVIDSON I, p. 273.

⁸⁷ RAY, p. 259.

⁸⁸ p. 608, quoted also by SARASIN I, p. 7.



Fig. 7 : Stone implements found in New Caledonia ⁸⁹.

any arrow-heads, and he says ⁹⁰ : "Pfeile mit Spitzen aus Stein fehlen im heutigen Caledonien völlig. Es liegen zwar in der Sammlung des Erzherzogs Franz Ferdinand in Wien sowohl lose Steinspitzen, als mit solchen bewehrte Pfeile, die als aus Neu Caledonien stammend katalogisiert sind. Im ganzen melanesischen und polynesischen Gebiet sind Pfeile dieser Art unbekannt. Ich halte daher diese Pfeile mit Steinspitzen für Fälschungen eines geschickten caledonischen Sträflings." The data previously quoted show, however, that, although they are very rare, stone arrow-heads are perhaps not completely unknown in Melanesia as SARASIN supposed.

4. The problem of dating these industries

Before discussing the problem of stone arrow-heads, we shall turn to the principal question of this study, namely, how to explain those industries of Melanesia, which, typologically, are of Palaeolithic character. A solution to this problem is likely to throw some light on the other one,

⁸⁹ From SARASIN I, Pl. 2.

⁹⁰ I, pp. 204 f.

viz. whether there is a genetic connection between all or some of these finds. With regard to the New Caledonian implements mentioned, GLAUMONT has expressed the opinion that, in New Caledonia, the Neolithic was preceded by a Palaeolithic period. GIGLIOLI⁹¹ first accepted this opinion, but in a later study⁹² inclined to believe that the New Caledonian stone industries represent a more ancient and more primitive facies of the Neolithic. Since the stone implements of Palaeolithic type were always mingled with potsherds, and occasionally also with well polished celts, SARASIN has likewise concluded that they belong to the Neolithic period, though to an older facies than that which has recently died out, and where strong Palaeolithic traditions still survive. On the other hand, SARASIN does not believe that there ever existed a purely Palaeolithic period in New Caledonia⁹³. He says⁹⁴: "Das Bild, das unsere Funde darbieten, erinnert, wenn wir von der Töpferei absehen, an die Verhältnisse im heutigen Australien, wo bekanntlich neben rohen Steingeräten paläolithischen Charakters geschliffene Steinbeile in Gebrauch sind." SARASIN has avoided going beyond this mere typological comparison and has drawn no conclusion as to any historical connection between the rude flaking technique of Australia and that of New Caledonia, although in other respects he maintains the existence of a cultural and racial contact between New Caledonia and Australia⁹⁵.

With regard to the roughly flaked implement picked up on the eastern shore of Malekula, it has already been mentioned that SPEISER has also avoided taking this as a proof of a Palaeolithic period on that island, not only because of the unfavorable conditions in which this specimen was found, but also since it is the only one of its kind. The excavations, which SPEISER has carried out in this archipelago, also convinced him that there was no Palaeolithic period in these islands⁹⁶.

Regarding the question as to what race it was that made and used the chipped flint implements in the Solomon Islands, GUPPY⁹⁷ says that "we may with some confidence reply that the original inhabitants of these islands belonged to the once widely spread Negrito race". Also FINSCH⁹⁸ referring to GUPPY's finds speaks of the "bearbeiteten Feuersteinen, darunter 'Pfeilspitzen' aus der palaeolithischen Periode auf den Salomo Inseln". But we know nothing definite about the traces of a Negrito race in the Solomon Islands: It is obvious that we cannot identify the few non-Melanesian speaking tribes of the Solomon Islands with a Negrito race and, in fact, the distribution of the Papuan languages in the Solomon Islands is entirely dissimilar to that of flaked stone implements in these islands. Now, there

⁹¹ I, pp. 301 f.

⁹² II, p. 78. See also SARASIN I, p. 5.

⁹³ SARASIN I, pp. 7, 9, II, p. 247, III, pp. 6 f.

⁹⁴ I, p. 9.

⁹⁵ See SARASIN I, pp. 2 f., pp. 134, 311, etc.; see also GRAEBNER II, pp. 734 ff.

⁹⁶ SPEISER II, p. 94.

⁹⁷ pp. 78 f.

⁹⁸ I, p. 239, Note 1.

are folk-tales in the Solomons of mythical people described as being small statured, dark skinned, long haired, and with stumps instead of feet and generally considered as very stupid, as for instance the Muumuu of South Guadalcanal and Saa, the Kakamora of San Christoval, the Masi of Ugi and Ulawa, the Reri ni Mesi and Mwasiu of Saa, the "People of Morodo" of Big Mala and the Mola of Guadalcanal⁹⁹. It is possible that these mythical people reflect the older aboriginal inhabitants of the archipelago, although their long hair prevents us from considering them as Negritos. But we know absolutely nothing which would permit us to connect this hypothetic people with the chipped industries of the Solomon Islands. It is true that in one of the South Guadalcanal folk-tales already mentioned, a Muumuu is described as being armed with flint-tipped spears, but first, this is quite an isolated case and nothing of that kind is mentioned in the analogous Muumuu stories of Saa, and, secondly, there are many synchronisms in these stories and many things are mentioned in connection with these small people, which historically, have no relation to them¹⁰⁰, so that no conclusion can be drawn from such an incidental remark.

Similarly, it is impossible to date the stone arrow-heads mentioned in the sources of information on Melanesia, and it is immediately evident from these sources how inadequate is our knowledge of the very existence of such arrow-heads. GUPPY's interpretation of one of the worked flints of Ugi as an arrow-head is much questioned by the statements made by THOMSON and IVENS who, speaking of Little Mala, deny that flint flakes were used for arrow-heads. A similar controversy, it will be remembered, was encountered in the discussion on New Caledonia, where a stone point found by PIROUTET in Koné was considered by him as an arrow-head, whereas SARASIN declared that he did not find any arrow-heads and considered the stone arrow-heads of the Vienna collection to be fakes. Captain CARTERET's information of flint-tipped arrows among the natives of Santa Cruz and Gower Island has not been confirmed by other observers, and the records of stone arrow-heads in the Fly, Kukukuku and Sambrigi districts previously mentioned, are again very vague. RIBBE¹⁰¹ tells us that stone arrow-heads were formerly made on Aru Island, but as far as I know, nobody has ever actually collected such arrow-heads on this island. One might add that in Motu-Motu, Papua, and Arosi (San Christoval), bleeding was practised with miniature bows tipped with flint¹⁰², but we are not even told whether the stone was worked in any way to resemble an arrow-head.

Even if one were to take these records of stone arrow-heads in Melanesia for granted, it would be impossible to date them, since we have no detailed description of them and since they occur very sporadically.

⁹⁹ See FOX, pp. 138-142, 144, 148, 335 f., 345 f., 355, 369 f.; IVENS II, pp. 409-412, 415, IV, pp. 286-288; CODRINGTON, p. 355.

¹⁰⁰ See RIESENFELD I, pp. 205 f., 223, 244 f., 264; FOX, pp. 289 f., 292-294, 335 f.; IVENS II, pp. 227, 410-412, IV, pp. 286-288.

¹⁰¹ II, p. 182.

¹⁰² HADDON II, p. 145; FOX, p. 250.

Moreover, the use of the bow and arrow is so widely known among the various ethnic groups of Melanesia¹⁰³ that not even a hypothetical suggestion could be made as to what stratum of the peoples of Melanesia the use of stone arrow-heads might have originally belonged.

This is very much to be regretted, since stone arrow-heads were found in Indonesia, viz. in eastern and central Java, at the Toalian sites of South-west Celebes, the Philippines, Timor, and also in the Neolithic of China, Manchuria, and Japan, so that HEINE-GELDERN and STEIN CALLENFELS assumed that they were introduced into Indonesia by a cultural migration which from the north, probably from Japan, reached Indonesia by way of the Philippines¹⁰⁴. Although HEINE-GELDERN has considered the Indonesian arrow-heads as neolithic, some of them were found in mesolithic sites, as he himself emphasizes. But he thinks that mesolithic cave-dwellers obtained these stone arrow-heads by barter from their neolithic neighbors or copied them from neolithic models¹⁰⁵. In spite of specific differences in the distribution of stone arrow-heads and stone axes of elliptical section, he has even suggested that the two respective cultures characterized by these two elements might turn out to be identical¹⁰⁶. This uncertainty as to the cultural stratum to which stone arrow-heads belong justifies their inclusion into this study. The Melanesian evidence, unfortunately, does not throw any light on this problem.

HARRISON, in discussing the problem of the Mala tranchets, and starting with the fact that in Europe the tranchet is a mesolithic shell-mound type, refers to MENGHIN's conception of a "Miolithic" hand-axe culture, in which MENGHIN includes the Upper Palaeolithic as well as the transitional periods of Campigny and the shell-mound cultures. MENGHIN¹⁰⁷ identifies this Miolithic hand-axe culture in India, Burma, Siam, Tonkin, Annam, Malacca, and Sumatra, and HEINE-GELDERN¹⁰⁸ mentions similar cultures in East Java, Borneo, Celebes and Roti Island. MENGHIN believes that this culture after having travelled through Eastern Indonesia, reached Oceania, Australia¹⁰⁹, and even America. Since, apart from the Mala tranchets, quite similar tranchets were also found in Honduras¹¹⁰, i. e. two regions into which MENGHIN suggests the spread of his Miolithic hand-axe culture, this, in HARRISON's opinion, gives some support to MENGHIN's

¹⁰³ Apart from the Melanesians and the Papuans, the Megalithic immigrants also can be shown to have used bow and arrow. See RIESENFELD I, pp. 143, 146, 155 f., 167 f., 180 ff., etc.

¹⁰⁴ See HEINE-GELDERN I, pp. 554 ff., II, pp. 130 f., 134-136; STEIN CALLENFELS III, pp. 28 f., IV, V; BEYER, p. 63; SARASIN IV, p. 20. In SARASIN's opinion it cannot clearly be determined whether the Timor stone points which range in length from 3 to 7 cm are arrow-heads or spear-points.

¹⁰⁵ HEINE-GELDERN I, pp. 552 ff., II, p. 136.

¹⁰⁶ HEINE-GELDERN I, p. 561.

¹⁰⁷ I, pp. 928-931, II, pp. 221-225, 257-259, 270.

¹⁰⁸ I, pp. 544 ff., II, pp. 130 f.

¹⁰⁹ For hand-axes in Australia see FÜRER-HAIMENDORF 13, pp. 438-440.

¹¹⁰ See HARRISON I, pp. 432 f., fig. 6.

views¹¹¹. Tranchets have moreover been recorded in Timor and probably also in Trieng Xen in Tonkin¹¹². Into this picture would seem to fit the fact that some of the New Caledonian stone implements were found in shell-mounds so highly characteristic of mesolithic cultures and that one of the racial component parts of the New Caledonian people is considered as Palae-melanesoid, Australoid or Tasmanoid, so that such a primitive race could be connected with the crude character of the prehistoric stone implements. The fact that pottery was found in these shell-mounds would not necessarily represent a difficulty in considering the New Caledonian sites to be mesolithic, since in the typical European Campignian sites, tranchets are always accompanied by primitive pottery¹¹³. Moreover, the hand-axe cultures of Indochina and the Malay Peninsula are so strongly mixed with neolithic elements that HEINE-GELDERN is of the opinion that these mesolithic cultures have existed until relatively recent times and that in their final phases they were contemporaneous rather than precedent to neolithic cultures.

It must, however, be emphasized that neither MENGHIN nor HEINE-GELDERN ever included the tranchet in this mesolithic hand-axe culture¹¹⁴, and the occurrence of the typical tranchet in Mala is entirely isolated. Moreover, the so-called hand-axes, are pebbles of which only one side is chipped¹¹⁵, whereas the typical Mala tranchets are made from flakes in which, the battering process in some cases extends to both sides with some exceptions in which only the side opposite the bulbar face is flaked or battered. Finally, neither for stratigraphical, typological, nor technological reasons is there any need to separate the New Caledonian coiled pottery from the other coiled pottery of Melanesia, although it is of course conceivable that in the New Caledonian sites we are faced with a mixed culture. Now, in "The Megalithic Culture of Melanesia", I have shown that this type of pottery has frequently been found in megalithic sites in Melanesia, that its present-day distribution coincides with the distribution of megalithic remains and that it is mythologically connected with those immigrants who introduced megalithic structures. Moreover, all the other ethnic groups of Melanesia are definitely not connected with this type of pottery. I have therefore drawn the conclusion that, not only the coiled pottery, both prehistoric and recent, of New Caledonia, but of Melanesia in general, must have been brought to Melanesia by immigrants who introduced the megalithic culture¹¹⁶. This conclusion has recently been corroborated by AVIAS in a study that appeared in the same year as my own (1950). On the basis of his excavations in New Caledonia he also comes to the conclusion that the

¹¹¹ HARRISON I, p. 434, II.

¹¹² See SARASIN IV, p. 24, Pl. 4, figs. 5, 6, Pl. 5, figs. 1, 2 ; COLANI, Pl. 5, fig. 13.

¹¹³ See CAPITAN, p. 142.

¹¹⁴ See also HARRISON I, pp. 432 f.

¹¹⁵ See HEINE-GELDERN I, pp. 544 ff., Pl. I, figs. 4, 5, Pl. II, figs. 8, 11, II, p. 130, fig. 29 on p. 131, figs. 30, 31 on p. 132 ; FÜRER-HAIMENDORF, pp. 13 f., 16 ; for Australian hand-axes obtained from flakes, see FÜRER-HAIMENDORF, p. 14.

¹¹⁶ See RIESENFELD I, pp. 567 f., 630 f.

introduction of prehistoric pottery into New Caledonia is to be attributed to light-skinned immigrants who brought megaliths. I have actually shown in my study of that problem that New Caledonia has been influenced by the megalithic culture ¹¹⁷. The question arises therefore whether this prehistoric coiled pottery of New Caledonia can serve as a diagnostic fossil in dating the New Caledonian chipped industry and to what extent the other Melanesian evidence would confirm the idea of a genetic connection of these two elements. Let us see then what we can learn from this other evidence.

Not very much can be concluded from a comparison between the distribution of stone flakes used as knives and that of the remains of megalithic culture, first, because the descriptions of these flaked implements are very indefinite, and secondly, because we do not know to what extent their distribution is due to historical or other factors, as for instance trade. The stone knives found together with prehistoric potsherds on Vuatom Island might have been of great interest, since the potsherds in AVIAS' opinion are very similar in style to the prehistoric potsherds of Isle of Pines. Moreover, they were found together with a piece of a stone mortar, probably quadrangular axes ("plus ou moins quadrangulaire"), and a skeleton buried in a sitting position ¹¹⁸. Since I have shown all these traits to be very typical of the megalithic culture in Melanesia, it would have been particularly desirable to learn more about the technique by which the stone knives were made. Such a description is, however, lacking so far.

We know that Malekula is one of the richest islands in Melanesia as far as the megalithic culture is concerned ¹¹⁹, but we have not the slightest proof of a genetic connection between this culture and the completely isolated chipped implement found on this island under such extremely unfavorable conditions. The same is true with regard to Vanua-Levu (Fiji).

It will be remembered that, according to IVENS' report, polished stone implements seem never to have been used by the Lau people or by the hill people of the northern end of Big Mala, that in the past all tools were of chipped flint, and that the few polished stone implements said to be in use among the Kwara 'Ae and Fata Leka people, probably came there by trade from Florida or Guadalcanal. It might be expected that such an exclusive use of flaked flint tools would correspond to a relatively homogeneous culture. Now, whatever may be the opinion about an older race which inhabited the interior of Big Mala or the other Solomon Islands, the Lau Islands certainly did not have any older inhabitants than the "Lau" people, since these islands were built up artificially by these people from the bed of the ocean or around natural rocks, and I have shown ¹²⁰ that the island builders of Melanesia are the megalithic people. In fact, the story which describes the arrival of the megalithic immigrants on the west coast of Big Mala (near Fiu) and their

¹¹⁷ AVIAS, pp. 122, 177 ; RIESENFELD I, pp. 539 ff.

¹¹⁸ AVIAS 134, fig. H, Nos 9, 10, 11 ; for the prehistoric pottery of Isle of Pines see LENORMAND.

¹¹⁹ See RIESENFELD I, pp. 35 ff.

¹²⁰ I, pp. 171 ff.

penetration into the interior of the island ¹²¹ relates that Mala was uninhabited when the immigrants arrived. Since the inhabitants of the coastal districts of Big Mala and of the Lau Islands are very light-skinned, the lightest skinned people of all the Solomon Islands in fact, many of them being hardly any darker than the Polynesians, with wavy hair more often chestnut or straw-colored than black ¹²², we can take it for granted that only a slight influx of dark-skinned Melanesians has taken place in this area.

Unfortunately, this opinion cannot yet be clearly borne out by anthropometric data, since the data furnished by HOWELLS, all that we have on this region, are pooled "preponderantly from Malaita and Guadalcanal, with a handful scattered among the other islands" ¹²³. It might, however, be mentioned that, as SHAPIRO ¹²⁴ has demonstrated, HOWELLS' Solomon Islanders show a close resemblance to the Ontong Javanese in face height and head width, although this approach in head width is not duplicated in head length. In this latter characteristic the pooled Solomon Islanders approach the inhabitants of Yap ¹²⁵. They are also similar to Yap and Palau in stature ¹²⁶, and although the absolute nasal measurements differ between both groups and the nasal index is rather high among the Solomon Islanders ¹²⁷, it is again just on Yap and Palau that the nasal index is particularly high ¹²⁸.

These facts, in spite of their extremely fragmentary character, have some interest for us, since, as SHAPIRO has shown, the Ontong Javanese, on the one hand, physically most strongly approach the western Caroline Islands, and since on the other, in my study of Melanesian megaliths, I have come to the conclusion that the western Carolines are, for various reasons, most probably the very region whence the bearers of megalithic culture came to Melanesia. On the basis of a study of the material and non-material remains of this culture as well as the mythological traditions and genealogies, it follows that these migrants came to New Guinea via the Admiralty Islands and that, in a generally west-to-east tendency, they extended their migrations to the Melanesian islands. As regards the problem of the relative chronology, I have shown that the dark-skinned Melanesians immigrated to Melanesia later than the megalithic people ¹²⁹.

Since, therefore, the megalithic builders of the Lau Islands were not

¹²¹ See the story of "Red Head", IVENS IV, pp. 291 f., VII, p. 54, whom I have shown to be a typical representative of the megalithic people I, pp. 179 ff.

¹²² See HOGGIN I, p. 234; BUSCHAN, p. 160; THURNWALD, p. 106.

¹²³ p. 283.

¹²⁴ pp. 258 f.

¹²⁵ 188.46 for the Solomon Islanders and 187.6 - 189.1 - 190.6 for Yap, according to the different recorders.

¹²⁶ 160.2 for the Solomon Islands and 160.4 and 160.9 for Yap and Palau, according to HASEBE.

¹²⁷ 87.14.

¹²⁸ 85.47 and 88.2, according to HAMBRUCH.

¹²⁹ See the chapters on Owa Raha, Buin, the Shortland Islands, Fiji, etc. For the migrations of the megalithic people across the Solomon Islands see the maps on pp. 236 and 684.

preceded by any older population, or, in view of the almost non-existent influx of negroid elements, followed to any great extent by a more recent one, they must be practically the only ethnic group which inhabited these islands. If, then, there is no other industry in the Lau Islands than that of flaked flints, it would seem to follow that only the bearers of megalithic culture in those islands can be responsible for it. IVENS has clearly shown that the general culture, language, and social organization of the entire island of Big Mala are relatively homogeneous, and the intimate connection of the central peoples with the migration legends of those immigrants, whom I have shown to be megalithic immigrants ¹³⁰, gives additional support to the uniformity of their culture. Moreover, IVENS has demonstrated that the Lau people, before descending to the coasts, had lived in the interior of the island and that "the Lau people were all hill people at some time in the past" ¹³¹. In fact, the migration legends of those people, whom I have shown to be the megalithic people, describe them as penetrating into the interior of the island after their arrival. Therefore I have reached the conclusion that it was they who much later re-descended to the coast, where they erected the artificial islands ¹³². If, then, in Big Mala and the Lau Islands the Malayo-Polynesian megalith builders were the predominant ethnic group, this, at the same time, would seem to explain why chipping was the only technique found in this area.

It has already been mentioned that the flint implements of Little Mala and Ulawa were found on the surface, that on Little Mala one man was still able to flake, that the Ulawa people still remembered an incantation for flaking flint and that flints were still in use for various purposes. Because of these facts, THOMSON, IVENS, and HARRISON are unanimous in their opinion that the practice of flaking flints has persisted to quite recent times in the Solomons ¹³³. IVENS therefore thinks the problem before us is to decide not who used the flaked flints, but rather why they ceased to be made ¹³⁴. He himself has pointed out that there is no evidence as to when flint adzes were superseded on Mala and Ulawa by the polished stone celts imported from San Christoval and Guadalcanal, but he is of the opinion that this importation of polished celts began only recently. The possibility should, in my opinion, at least be envisaged that this importation is the result of contact with another people who were themselves relatively recent and probably later comers than the megalithic immigrants, if it is true that the latter are the manufacturers of the flaked implements. Such later arrivals could only be the black-skinned Melanesians. I have pointed out on another occasion ¹³⁵ that the probable date of the arrival of the dark-skinned Melanesians in Viti Levu (1745) corresponds very closely to that of

¹³⁰ I, pp. 179 ff.

¹³¹ IVENS IV, pp. 19, 27, 48-70, 249 f., 296; see also HOGGIN II, p. 257.

¹³² I, pp. 173, 185.

¹³³ IVENS I, p. 424; HARRISON I, p. 433.

¹³⁴ IVENS I, p. 423.

¹³⁵ I, pp. 594 f., 684.

the migrations of the dark-skinned Mono-Alu Melanese, who, after having started from New Georgia, came to Buin probably 200 years ago; and I have also identified with this people the black-skinned Melanese who came to Owa Raha after the megalithic immigrants. Would it not then be conceivable that these Melanese intruders were responsible for the recent trade in polished stone celts, which superseded the flaked flints? In fact, the polished celt is the typical Papuan tool, but we know that it is equally used and was probably adopted by the much more recent negroid Melanese¹³⁶. This entire question is, however, of secondary importance for our problem and should be considered as a purely tentative suggestion, the more so, since the polished celt is not the subject of the present study.

From the general cultural conditions on Mala and from the stratigraphy of the New Caledonian sites it would therefore seem to follow that the flaked stone implements at these places are due to the influence of the megalithic culture. It is true that the number of our arguments is extremely restricted, but then it must be borne in mind that flaked implements too, are very rare in Melanesia. If our suggestion is correct, we are faced with the problem of explaining the use of Palaeolithic practices in the megalithic culture, since in my study on this culture I have shown that it is positively neolithic. If MENGHN's conception of a Miolithic hand-axe culture were applicable to any of the primitive Melanese stone industries, then it would of course be conceivable that such primitive techniques at some time and place became associated with the custom of erecting megalithic monuments and that they were carried on by this culture to wider areas of Melanesia. Such a view would even seem to be supported by the fact that in the tumuli excavated by SPEISER on Aore Island, New Hebrides, many broken shells were found together with fragments of megalithic stone tables¹³⁷; that a series of mounds excavated in Wanigela, Collingwood Bay and considered by PÖCH as kitchen middens, furnished many shells and fragments of coiled pottery¹³⁸; and that shell middens excavated by GIFFORD in Viti Levu and containing a great number of potsherds, are connected by him with the immigrants who arrived at Vunda on the ship "Kaunitoni"¹³⁹, and whom I have shown¹⁴⁰ to be most certainly the introducers of megaliths. From this it would seem to follow that not only so highly typical a mesolithic tool as the tranchet, but also the accumulation of shell mounds so characteristic of the European Mesolithic are linked in Melanesia with the neolithic Megalithic culture. However, as has previously been mentioned, MENGHN's conception of a Miolithic hand-axe culture is not based on the presence of

¹³⁶ See also HEINE-GELDERN I, p. 601.

¹³⁷ See SPEISER II, pp. 91 f., 113, 384 f., Pl. 96, fig. 7, III, p. 230, IV, pp. 209 f. Similar tumuli were found by SPEISER on the neighboring Malo Island.

¹³⁸ See CHIGNELL 20; MONCKTON I, pp. 117 f., 122, Pl. p. 116, II, p. 33; ETHERIDGE, p. 27; HADDON III, p. 112; SELIGMAN and JOYCE, pp. 329 ff., Pl. VIII, figs. 3-5, Pl. X-XIII; CHINNERY I, p. 275; PÖCH I, p. 2, II, pp. 68-71, Pl. pp. 7, 8, III, pp. 138 f.

¹³⁹ GIFFORD I, p. 86, II, pp. 176 f., III, p. 235.

¹⁴⁰ RIESENFELD I, 575 ff.

the tranchet, and shell mounds alone are not at all a sufficient classificatory principle. This is not only obvious from the fact that shells are very widely used in Melanesia, but also from the fact that the prehistoric sites of Malay Peninsula, Indonesia and Australia, which furnished shells are mesolithic and neolithic as well ¹⁴¹.

5. The obsidian industry of Melanesia

Quite tentatively, I should like to propose the following explanation for the use of the chipping technique, an explanation, which, however, in view of the extreme scantiness of the material in Melanesian archaeology can only be considered purely as a suggestion. FÜRER-HAIMENDORF ¹⁴² has already refused to accept the Mala tranchets as proof of a Palaeolithic period in the Solomon Islands giving as his reason: "da es sich immerhin auch um degenerierte neolithische Typen handeln kann. Bei Geräten aus Feuerstein, der sich durch Schlagen so leicht bearbeiten läßt, muß mit dieser Möglichkeit immer gerechnet werden." In my study of the megalithic culture, I came to the conclusion that the prehistoric obsidian implements found in Melanesia are very likely to be attributed to the megalithic immigrants ¹⁴³.

¹⁴¹ See BENTHEM, p. 27; HEINE-GELDERN I, pp. 547 ff.; FÜRER-HAIMENDORF, pp. 19 f.

¹⁴² p. 446.

¹⁴³ It is common knowledge that the use of pieces of obsidian for bleeding, scarification, shaving, cutting, incision, etc. is still very widely known in Melanesia to-day. The distribution of these practices is, in fact, so wide that one can hardly draw any conclusions from it, although the majority of the regions, in which these practices are still extant, have actually been influenced by the megalithic culture. But the occurrence of this substance has certainly had some influence on the distribution of these practices, and it has furthermore been strongly modified by trade, since obsidian forms an important article of trade. A few of those regions in which obsidian flakes are used for the above-mentioned purposes are Mailu, Wedau, the Amphletts, and Goodenough Island; the people of the latter island purchase obsidian from Fergusson Island. FINSCH obtained obsidian from the crew of a canoe, which went from Goodenough Island to Bentley Bay. The fragments used in Bartle Bay were stated to have been struck from blocks, which had been brought from Goodenough Island. The fragments used at Wagawaga were said to have been obtained from a place near East Cape. In Tubetube Island, they were imported from Normanby. Pieces of obsidian are further used on Teste and Dobu Island, in Wanigela, among the Kworafi (who import them from Goodenough Island), among the Jabim, and in Berlin Hafen. CHINNERY mentions an obsidian implement from the headwaters of the Kikori River, but does not give any details. The use of obsidian splinters is very frequent on the west coast of New Britain, from where they are brought to Siassi, Tami, and New Guinea, and they are further used by the Bariai, Bola, the North-West Baining, at Open Bay, Moeve Hafen, on Duke of York Island, Middle New Ireland, St. Matthias, E. Mira, Santa Cruz, the Banks and Torres Islands, etc. MALINOWSKI II, p. 646; SAVILLE, pp. 62, 162; JENNESS and BALLANTYNE, pp. 34 f.; FINSCH I, p. 253; SELIGMAN and JOYCE, pp. 326 f.; FORTUNE, pp. 63, 132; CHIGNELL, pp. 94, 116, 153; PÖCH IV, pp. 399 f.; SCHELLONG I, p. 123, II, p. 154; CHINNERY I, p. 276; FRIEDERICI II, p. 139; PARKINSON I, p. 240; KROLL, pp. 376 f., 395; BLEY, p. 446; POWELL, p. 192; TODD, p. 199; RIBBE I, p. 314; NEVERMANN, I, p. 116; KRAEMER, p. 29; CODRINGTON, p. 16, Note 1, etc.

In the first place this has been inferred from the following stratigraphical facts. The obsidian axe excavated in the Yodda Valley 12 feet below the surface of the ground was accompanied by a stone mortar and a stone pestle¹⁴⁴. Now, no present-day Papuan or black-skinned Melanesian speaking tribe is known to make obsidian implements. This negative fact is, to some extent, borne out by SARASIN's review of the obsidian industries of the whole world and his conclusion that none of these industries is Palaeolithic and that the typical age of obsidian all over the world is the Neolithic¹⁴⁵. On the other hand, the distribution of stone mortars and stone pestles in Melanesia not only strongly coincides with that of megalithic remains, but these mortars and pestles are also mythologically connected with the introducers of megaliths, as in the case of the Ambat of Malekula, for instance. My conclusion, reached in my study on Melanesian megaliths that, for these reasons, stone mortars and stone pestles must be associated with the megalithic culture, is also shared by MCCARTHY, ADAM, HEINE-GELDERN, BÜHLER and others, and SARASIN also associates stone mortars and pestles of Melanesia with the obsidian industries¹⁴⁶. In one of the Wanigela shell mounds previously mentioned, in which carved shells and a cruved fragment of sandstone which is probably part of a mortar were found, "small, sharp, pointed obsidian tools" were also found, which, in SELIGMAN's opinion, were used for the carving of the shells¹⁴⁷. These finds were associated with coiled pottery, which, like the stone mortars, is usually connected with megalithic culture in Melanesia. This stratigraphical situation is borne out by the fact that the decorative incisions of the Wanigela potsherds and decorated shells strongly resemble the patterns incised in the stones of the megalithic stone circles of Boianai and Bartle Bay¹⁴⁸. Moreover, JOYCE¹⁴⁹ has drawn attention to the striking similarity of the Wanigela pottery to that of the neolithic shell-mound culture of Japan, a region into which HEINE-GELDERN¹⁵⁰ has suggested the spread of his Malayo-Polynesian quadrangular-axe culture. SKINNER¹⁵¹ has called attention to the great similarity between the Wanigela designs and those of Maori decorative art, WILLITSCH¹⁵² in his study on Melanesian art has attributed them to the Polynesians who passed through Melanesia, and VROKLAGE¹⁵³ has associated these patterns with the megalithic culture.

¹⁴⁴ See MURRAY, p. 373 ; MONCKTON II, p. 31 ; SELIGMAN III, pp. 161 f., Pl. M, fig. 1 ; SELIGMAN and JOYCE, p. 327, Pl. VIII, fig. 2.

¹⁴⁵ SARASIN V, pp. 150-159.

¹⁴⁶ See ADAM, p. 257 ; HEINE-GELDERN II, p. 151 ; BÜHLER I, p. 227 ; MCCARTHY, pp. 45, 47 ; SARASIN IV, p. 40, etc. In his excavation of the megalithic site of Bursahom, Kashmir, DE TERRA found a stone mortar and pestle in the very stratum which, for various other reasons, he considers as being associated with the builders of the megaliths, pp. 488, 500.

¹⁴⁷ PÖCH III, p. 139 ; SELIGMAN and JOYCE, pp. 331, 333.

¹⁴⁸ RIESENFELD I, pp. 321, 325 f.

¹⁴⁹ JOYCE, p. 546.

¹⁵⁰ I, pp. 566 ff.

¹⁵¹ p. 239.

¹⁵² pp. 342 f.

¹⁵³ pp. 104 ff.

On an old and long-deserted village site near Logaueng, south of Finschhafen, old potsherds were excavated together with fragments of obsidian ¹⁵⁴. A great number of obsidian flakes in the form of knives, scrapers, drills, and gouges, some of them showing secondary chipping, were found on the sites of former villages near Aitape, on Tumleo Island, Vokau, Wom, and Wirui (Wewak, on the Hanseemann Coast), the latter areas being within 10 miles of Kairiru Island. In Aitape, Wom, and Wirui the obsidian implements were associated with potsherds ¹⁵⁵. Unfortunately, however, in neither of these cases is the technique indicated by which this pottery was made.

BÜHLER ¹⁵⁶ has expressed the opinion that there is probably a genetic connection between the recent obsidian implements of the Admiralty Islands and the prehistoric obsidian implements (an obsidian fish-hook and flat, rounded flakes) found on the main island, and he is inclined to believe that the working of obsidian is connected with the Mantankor. Now I have shown ¹⁵⁷ that there are some reasons to consider the light-skinned and sometimes straight-haired Mantankor as the descendants of the introducers of the megalithic culture in this archipelago. PARKINSON ¹⁵⁸ has actually expressed the opinion that the Mantankor are immigrants from Micronesia, an opinion supported not only by the descriptive racial characteristics, but also by the anthropometric data. These latter, although still very imperfectly known, reveal a great resemblance in stature, head length and head width between the Mantankor and the western Carolines, particularly Ponape ¹⁵⁹, i. e. the very region from which, as previously mentioned, the megalithic culture is likely to have come to Melanesia. These conclusions are corroborated by the excavation on Lihir Island of a prehistoric fish-hook made from an obsidian flake. CASEY has shown that even to the very details of its form this obsidian fish-hook resembles the fish-hooks of pearl shell and turtle shell of the Carolines. It is highly significant moreover that the only other places in the Pacific, where stone fish-hooks were found are San Christoval, New Zealand and Easter Island ¹⁶⁰, a distribution testifying to their Malayo-Polynesian character.

The common occurrence of obsidian fish-hooks on Lihir and the Admiralty Islands, is duplicated by a prehistoric obsidian point made out of a flake found on Lihir, which strongly resembles the Admiralty Islands obsidian spear heads ¹⁶¹. Now, although we have no stratigraphical evidence proving the genetic connection between the prehistoric obsidian fish-hook and the prehistoric obsidian point of Lihir, there does not seem to be any reason

¹⁵⁴ NEUHAUS, pp. 74, 145.

¹⁵⁵ LEASK II, pp. 98-100.

¹⁵⁶ I, pp. 229-232, II, pp. 21 f., figs. 3, 4.

¹⁵⁷ RIESENFELD I, pp. 390 ff.

¹⁵⁸ I, p. 374, IV, p. 211.

¹⁵⁹ 165, 193, 71, and 147. 59 for the Mantankor, and 163. 2, 193. 7, and 146. 7 for Ponape. See: CHINNERY II, pp. 56, 91; SHAPIRO, Table 19.

¹⁶⁰ See CASEY I, pp. 145-148; FOX, pp. 281 ff.

¹⁶¹ See CASEY I, pp. 149 f.

to separate these two finds, particularly if it is borne in mind that neither the present population of the island nor any other black-skinned Melanesian or Papuan people in Melanesia were ever found to work obsidian into implements. It is also CASEY's opinion¹⁶² with regard to all these obsidian implements that "their technique indicates that they all probably belong to the same culture". Another obsidian implement made from a long flake and with a tang produced by secondary chipping from both front and back was found in the District of Talasea, New Britain¹⁶³. This might also be a spear-point, but since the flake is fractured at one end, its exact use cannot be determined. A similar prehistoric obsidian point was found in Buin, Bougainville. It is 138 *mm* long, has a tang, and is a typical flake implement, the bulb of percussion still being visible. Only the side opposite the bulb is worked except for the tang which, again, is worked bifacially¹⁶⁴. On Misima Island, in the Louisiade Archipelago, a prehistoric obsidian spear-head was found at a depth of 4 *m* below the surface; and on Murua, a piece of worked obsidian was found together with fossilized bones of dugong, turtle and crocodile. Another obsidian flake 113 *mm* long, obtained on Goodenough Island, where it was brought for trade, is considered by SELIGMAN and JOYCE to be prehistoric¹⁶⁵. It is perhaps not without significance that this flake had recently been lashed to a spear. It has previously been mentioned that obsidian spear-heads were formerly used in New Britain and on Duke of York Island. Although we do not have any direct means of dating these various obsidian spear-heads, it is worth mentioning that Misima, Murua, Talasea, Lihir, Buin, the D'Entrecasteaux Islands, and the north-eastern coast of New Guinea are either very likely or actually most certain to have been strongly influenced by the megalith-introducing people or their culture¹⁶⁶, not omitting the fact that the Mantankor of the Admiralties are not only the most probable manufacturers of the obsidian spear-heads, but also the introducers of megalithic culture in this archipelago.

This opinion of a genetic connection between obsidian spear-heads and megalithic culture is borne out by the fact that a prehistoric potsherd was excavated together with an obsidian spear-head in the stone grave of a king of Ponape¹⁶⁷, i. e., the very island with the people of which the Mantankor show such considerable physical resemblance. Moreover, on Easter Island, where so many traces of megalithic culture exist, obsidian knives and roughly chipped obsidian spear-heads were made¹⁶⁸. Again, if it is borne in mind that no black-skinned Papuan or Melanesian-speaking tribe has ever been found to make obsidian implements, then the very fact of the wide distri-

¹⁶² I, p. 148.

¹⁶³ CASEY I, pp. 148 f., fig. 7.

¹⁶⁴ O'REILLY, pp. 156 f., fig. 1.

¹⁶⁵ SELIGMAN and JOYCE, p. 327 f., Pl. VIII, fig. 1, Pl. IX, fig. 5; CHINNERY, I, p. 276; FINSCH I, p. 253.

¹⁶⁶ RIESENFELD I, pp. 253 f., 271 ff., 291 f., 300, 302 ff., 212 ff.

¹⁶⁷ SCHURIG, p. 7.

¹⁶⁸ THOMSON, Pl. 56, 57; FINSCH I, p. 253; LINTON I, p. 113; SARASIN V, p. 159.

bution of obsidian spear-points from Ponape to Easter Island would lead to the conclusion that they are an element of Malayo-Polynesian culture.

Such a view agrees entirely with that held by HEINE-GELDERN. Discussing the spear-points of slate of Binh-ca near Tuyen-quang in northern Tonkin, and in Yang Shao, Honan, China as well as the stone spear-points of Kuala Gris, Kelantan, Malay Peninsula, he draws attention to the fact that all these points were found together with quadrangular axes. Since this is, in his opinion, the typical axe of the Malayo-Polynesians, he concluded that stone spear-points are typical of the culture of the Malayo-Polynesians. This again in his opinion, is also borne out by the fact that at Cape Saunders on the southern island of New Zealand, a 14 cm long spear-point of jasperlit was found, which shows strong resemblances to the Tonkin spear-heads. Now, the Malayo-Polynesians of the Yang Shao culture level, in HEINE-GELDERN's opinion, are also the introducers of megaliths¹⁶⁹, a conclusion fully confirmed by the Melanesian evidence, where quadrangular axes, although rare, are also most likely to be connected with these same immigrants¹⁷⁰. These conclusions have recently been confirmed by O. BEYER's excavations in the Batangas area of the Philippines, where, as he has shown, we have merely another manifestation of the Yang Shao culture. He found a great number of spear-heads of nephrite, schist, slate or other stones and, significantly enough, also of obsidian. He also mentions stone spear-heads in the Hongkong-Hoifung area and Formosa and, like HEINE-GELDERN, emphasizes their occurrence in such areas where the Yang Shao culture horizon appears¹⁷¹. This situation is paralleled by the occurrence in Japan not only of quadrangular axes¹⁷², but also of spear-heads of various kinds of stone, including obsidian¹⁷³. I should like to draw attention even to the spear-points of stone used in certain parts of Northern and Central Australia. Although they differ from the stone points of Melanesia, Indonesia and the other regions mentioned, D. S. DAVIDSON¹⁷⁴ and FÜRER-HAIMENDORF¹⁷⁵ have considered them as being of recent age. FÜRER-HAIMENDORF believes that the impulse to make these spear-points of stone was derived from outside Australia, and the cultural traits, which, according to him, are associated with them, point to New Guinea, where, however, no spear-heads of stone have so far been found¹⁷⁶. It is of interest in this

¹⁶⁹ See HEINE-GELDERN I, pp. 586, 589 f., 608 f., figs. 24a, 25, 75, 76, 77; SKINNER, p. 240; ROGERS.

¹⁷⁰ See RIESENFELD I, pp. 641 ff.

¹⁷¹ BEYER, pp. 62 f.

¹⁷² HEINE-GELDERN I, p. 572.

¹⁷³ MUNRO I, p. 63, fig. 27.

¹⁷⁴ II, pp. 152 f.

¹⁷⁵ pp. 35, 254, 454.

¹⁷⁶ A different view is held by RIVET (232), who speaks of "l'identité des pointes de lances taillées à grands éclats d'Australie et des îles de l'Amirauté". From this he draws the conclusion of Australian influences in Melanesia, an opinion, which cannot, however, be accepted at all.

connection that, according to RIBBE¹⁷⁷, stone spear-points were formerly made on Aru Island, but he does not give a detailed description, nor is his record confirmed by any other author, as far as I can see.

BÜHLER's opinion of a genetic connection between the prehistoric and present-day obsidian implements is borne out by the fact that, among the Admiralty Islands' obsidian spear-heads, there is a rare semi-circular, axe-like and tanged blade¹⁷⁸, which, according to BÜHLER, was originally probably not intended to be used as a spear-head, but has a striking similarity to the Yodda obsidian axe. SARASIN¹⁷⁹ has also remarked upon the similarity between the Admiralty and Yodda axes and has even claimed that the Yodda axes originally came from the Admiralties, for which there is, however, no proof. The rounded cutting edge of the Admiralty Islands implement is produced by two flake scars and the tang by working both faces of the stone. We shall see later on that this is likely to be the manner in which the Yodda Valley axe was made, so that both implements represent actually a combination of the tranchet and shouldered axe. Although such a double character in these axes certainly complicates their classification according to the established terminology, it is evident that they have at least the tang in common with the shouldered axes of certain parts of Polynesia¹⁸⁰, Southern China, Japan, Yezo, Korea, Formosa, the Philippines, Celebes, Northwest Borneo, India, and Farther India¹⁸¹. Because of the absence of shouldered axes in the larger part of Indonesia, HEINE-GELDERN¹⁸² has attributed the shouldered-axe (or adze) culture not to the Malayo-Polynesians, but to the Austroasiatics. But he has also shown that the shouldered-axe culture has, in Indochina already, mixed with the Malayo-Polynesian rectangular-axe culture. This suggestion has recently again been confirmed by H. O. BEYER's excavations in the Philippines¹⁸³ and by HINDERLING's report¹⁸⁴ of a few stone axes in the Basel Museum from the Admiralty Islands with slightly developed shoulders and a tendency toward a quadrangular cross-section. SARASIN¹⁸⁵ has drawn attention to the remarkable similarities between the Admiralty and Yodda obsidian axes and those of the Japanese Neolithic. These Japanese axes not only have the general outlines and the tang in common with the Melanesian obsidian axes, but some of them seem even to be tranchets¹⁸⁶. SARASIN has actually derived the Melanesian obsidian

¹⁷⁷ II, p. 182.

¹⁷⁸ NEVERMANN II, p. 341 ; BÜHLER I, pp. 229 f., fig. 2, p. 230.

¹⁷⁹ SARASIN IV, pp. 38, 40, V, p. 161.

¹⁸⁰ Shouldered axes have been recorded in Tubuai, Pitcairn and New Zealand, and stepped-shouldered axes in Mangaia, Tahiti, Tubuai, Marquesas and New Zealand. See HINDERLING, pp. 155 f., 160-162, 165, 167 f. with many bibliographical references.

¹⁸¹ For these areas see HEINE-GELDERN I, pp. 561-566, II, p. 142.

¹⁸² I, pp. 561 ff., II, pp. 138 f.

¹⁸³ H. O. BEYER 42.

¹⁸⁴ HINDERLING, p. 98 f., fig. 68.

¹⁸⁵ IV, pp. 24, 38 ff.

¹⁸⁶ See MUNRO II, Pl. 20-21, figs. 1, 2, Pl. 24-25, figs. 5, 10 ; I, fig. 20, Nos. 1-3, 5-7, fig. 21, No. 4.

axes from the Japanese Neolithic, pointing out at the same time that the stone mortars and stone pestles of the Admiralties and other parts of Melanesia probably came with the same culture movement from Japan, where such mortars and pestles have also been recorded¹⁸⁷. These similarities are the more significant, since, as previously mentioned, the coiled pottery accompanying the obsidian tools at Wanigela, has been shown to have a striking similarity in technique and decoration with that of the Japanese Neolithic, and since in HEINE-GELDERN's opinion the Malayo-Polynesian quadrangular-axe culture spread also to Japan via the Malay Peninsula, Borneo, the Philippines and Formosa. In fact, the Japanese coiled pottery in question seems to be stratigraphically associated not only with shouldered axes, stone mortars and pestles, but also with spear-heads of obsidian and other stone, since they were all found in the neolithic shell mounds preceding the Yamato period¹⁸⁸.

SELIGMAN¹⁸⁹ has shown in detail that the Yodda Valley obsidian axe so strongly resembles the Easter Island obsidian blades in shape and technique that he maintains the existence of a definite relationship between them, and considers the Yodda Valley axe as a relic of the ancestors of the Polynesians who, on their way to Polynesia, passed through Melanesia. A similar obsidian axe was found among the Maori¹⁹⁰. In my study of Melanesian megaliths I have frequently shown that these early Polynesians are, in fact, that branch of the megalithic immigrants who, after having crossed Melanesia, went to Polynesia. To what extent the occurrence of the same kind of obsidian axes both in Melanesia and Polynesia is due to such influences from Melanesia or reverts to the Micronesian diffusion center of the megalithic culture is of secondary importance in our present connection.

A different explanation is given by MCCARTHY¹⁹¹. Neglecting the tranchet character of the Yodda obsidian axe, he classifies this axe together with two stone implements of very similar type found in the auriferous wash of a deposit extending from 12 to 45 feet below the surface at Nami Creek, near the Bulolo River¹⁹². Although the two Nami Creek axes are strongly abraded, in one case at least, traces of hammer dressing are probable, a point of particular importance, as we will see later on. MCCARTHY believes that all these shouldered axes of New Guinea, which, because of their strong typological similarity, seem to belong to the same culture, can be derived from similar bronze axes of Indonesia. Similarly, H. O. BEYER has explained some of the shouldered axes excavated by him in the Philippines as having

¹⁸⁷ In I, p. 24, he has expressed the belief that this culture movement was that of the round-axe culture, an opinion, for which there is, however, no proof at all.

¹⁸⁸ See MUNRO I, pp. 50, 53, 63, 65, 82, figs. 17-19, 27, No. 5, 32. Stone mortars and pestles, stone spear-heads and arrow-heads occur also in the dolmens of the Yamato sites, but the pottery is made with the wheel. See MUNRO I, p. 83.

¹⁸⁹ III, pp. 161 f., Pl. M., figs. 1, 2, fig. p. 161; SELIGMAN and JOYCE, pp. 327 f., Pl. VIII, fig. 2.

¹⁹⁰ FINSCH I, p. 253; PERRY, pp. 26, 99.

¹⁹¹ p. 47.

¹⁹² See CASEY III, pp. 98 f., Pl. IX, figs. 8, 9, 10, Pl. XI, figs. 9, 10.

been copied from bronze celts¹⁹³. This explanation agrees with that I gave for certain Solomon Islands axes of that type¹⁹⁴. I have shown that the Solomon Islands axes in question combine the decorative elements of stone mortars and pestles with the general outlines of bronze axes. Since in HEINE-GELDERN's opinion the Dongson period is contemporary with what he considers a late phase of the megalithic culture, I have concluded that certain elements of the bronze culture were carried to Melanesia by megalithic immigrants. This conclusion would seem to be confirmed by the stratigraphical situation of the Yodda Valley site, where the obsidian axe considered by MCCARTHY as a bronze-axe derivative was found together with a stone mortar associated with the megalithic culture.

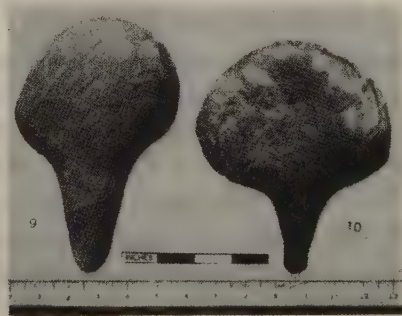
Finally, a third explanation should at least be taken into consideration. If the great similarity between the Admiralty Islands obsidian spear-heads and the obsidian shouldered axes of both the Admiralty Islands and the Yodda Valley is borne in mind, the possibility should, in my opinion, not be excluded that the tang of the obsidian axes and consequently also of the Bulolo axes, is simply derived from the tanged obsidian spear-heads of the Admiralty Islands.

However, whatever the explanation of the shouldered axes of New Guinea may be, whether they are derived from the other shouldered axes of the Pacific area, from bronze axes or from the Admiralty Islands obsidian spear-heads, their Malayo-Polynesian character is not affected by the kind of explanation and would, according to our premisses, follow from any of these explanations.



a

a : Obsidian Axe blade found in a Creek in the Yodda Valley. The Hafting is modern. (From SELIGMAN III.)



b

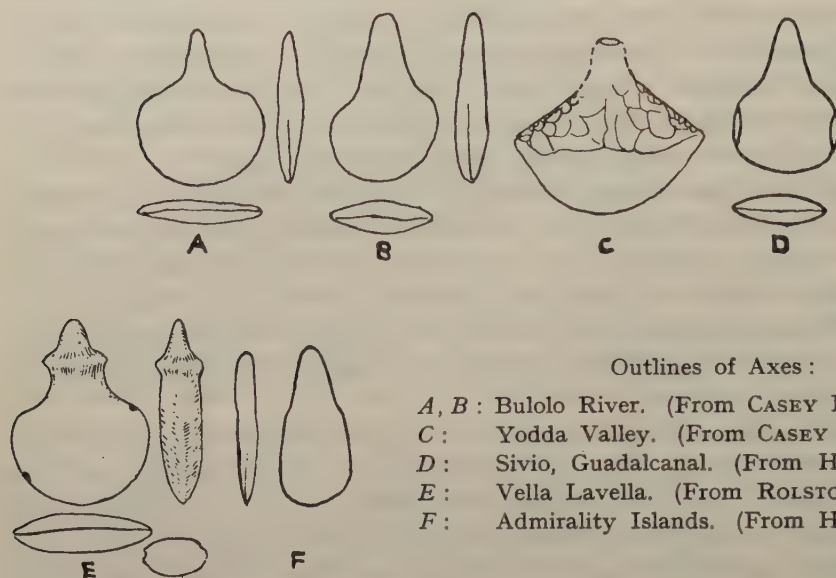
b : Stone Axe found at Nami, Bulolo River. (From CASEY III.)

In this connection, IVENS' account previously mentioned regarding Ulawa Island is of great importance. He says : "The axes used at the time of the visit of the first white people in modern days were either of obsidian

¹⁹³ H. O. BEYER, p. 42.

¹⁹⁴ See RIESENFELD II. I shall not deal with the problem of whether the obvious typological similarity of these shouldered axes with those of Australia is due to an actual historical relation, as MCCARTHY believes.

or of volcanic diorite or of flint... Flint was the only one of the three obtained locally." This record, it is true, has been contradicted by WOODFORD and CAPTAIN JOYCE¹⁹⁵. JOYCE denies even the existence of flint implements in the Solomons, of which we have, however, such excellent records. If, on the contrary, the record is substantiated, and I am inclined to think that



Outlines of Axes :

- A, B : Bulolo River. (From CASEY III.)
 C : Yodda Valley. (From CASEY III.)
 D : Sivio, Guadalcanal. (From HINDERLING.)
 E : Vella Lavella. (From ROLSTON.)
 F : Admiralty Islands. (From HINDERLING.)

IVENS must have had serious reasons for his assertions, the very existence of such obsidian axes in an area, which shows such definite traces of the Malayo-Polynesian megalithic culture, would be highly significant. Although we do not have any description of these obsidian axes, it seems very unlikely that, historically, they could be separated from those of the Admiralty Islands, the Yodda Valley, the Maori, and Easter Island.

6. Technical, typological and chronological affinities between the Solomon Islands tranchets and the obsidian and related industries

In fact, some technical affinities are actually recognizable between the prehistoric obsidian implements and the Mala flint tranchets. In the Goodenough Island and Murua obsidian flakes, the bulbar face is unworked, whereas the opposite face is worked¹⁹⁶. However, in the Lihir and Admiralty Islands fish-hooks, the Talasea obsidian implements and the obsidian axes of the Admiralty Islands and the Yodda Valley, both sides are chipped¹⁹⁷. The Mala tranchets, it will be remembered, are mostly monofacially worked, but bifacial working also occurs in a limited number of cases. Would it

¹⁹⁵ WOODFORD I, p. 481.

¹⁹⁶ SELIGMAN and JOYCE, p. 328.

¹⁹⁷ CASEY I, pp. 146-148.

perhaps be possible that this twofold tendency in the Mala tranchet industry goes back to such an identical tendency in the obsidian industry ?

There seem to exist, however, more significant similarities between the Mala flint tranchets and the Admiralty Islands and Yodda Valley obsidian blades including the similar Bulolo Guadalcanal, Vella Lavella and Admiralty stone blades in spite of certain differences, in particular the existence of the tang in the latter axes. Thus the Yodda Valley and Admiralty Islands obsidian axes seem to have been made from a large flake¹⁹⁸ as are all the prehistoric and recent obsidian implements in the whole of Oceania ; and also the Mala tranchets are exceptional among the Melanesian axes in being obtained from a large flake. It is of the utmost interest that the only other Melanesian axes made from a large flake are the quadrangular axes of the Mt. Hagen region and the Massim axes¹⁹⁹, the latter being probably only derivatives of the Mt. Hagen axes²⁰⁰. Since the typical Papuan axe of elliptical or round cross-section is usually worked down from a pebble, this very flake origin of the obsidian axes, the quadrangular axes with their Massim derivatives and the Mala tranchets, does not only distinguish them most definitely from the typical Papuan axes, but strongly strengthens the opinion that these flake axes, in spite of their different outward appearance, can, not only technologically but also historically, be classified together. Since the quadrangular axes, as well as those of obsidian, are most certainly Malayo-Polynesian, this would most likely follow also for the Mala tranchets. And this is actually the very conclusion we have previously obtained on other grounds.

The recent Admiralty Islands battle axes of obsidian which are of triangular cross-section, quadrangular outliness and have a sloping (single flaked ?) bevel²⁰¹, have been compared by FINSCH and NEVERMANN to the obsidian axe of the Yodda Valley²⁰², but it is not clear from their descriptions whether they based their comparisons on technological details or merely on the common use of obsidian. SARASIN²⁰³, basing his opinion on the "abgeschrägte Schneide" of the Admiralty Islands battle axes considers them as real tranchets and thinks that they correspond to the Solomon Islands tranchets. However, this may be, we have seen that the semi-circular Admiralty Islands obsidian implement had two cutting slopes obtained by two flakes, so that we have characterized it as a shouldered tranchet. The Yodda Valley axe has also two very smooth symmetrical cutting slopes, which are not produced by grinding. It is true that SELIGMAN supposes that the Yodda Valley axe has been made by a wedge-shaped flake with a somewhat rounded edge "for it is difficult to see how the beautifully smooth symmetrical cutting slopes could have been produced

¹⁹⁸ SELIGMAN III, p. 162 ; SELIGMAN and JOYCE, p. 328.

¹⁹⁹ VIAL, p. 159 ; SELIGMAN and STRONG, p. 353.

²⁰⁰ See RIESENFELD I, p. 643 f. ; HÖLTKER, p. 726 f.

²⁰¹ BÜHLER II, p. 22, fig. 3.

²⁰² FINSCH I, pp. 251-253, Pl. XV ; NEVERMANN II, pp. 352 f., Pl. 23, fig. 6, figs. 199, 200.

in any other way unless by grinding, of which there is no evidence" ²⁰³. SELIGMAN ²⁰⁴ himself admits that there were probably various processes in the manufacture of these implements, and if it is borne in mind that the tranchet technique has been applied at least to the semi-circular Admiralty Islands obsidian implements if not also to some of the recent battle axes, it seems more probable to suppose that the bevel of the Yodda Valley axes was also obtained by a flake scar in the typical tranchet manner. It is remarkable therefore that, apart from the usual tranchet type, one of the Mala tranchets, the two faces of which are finished by battering ²⁰⁵, has a bevel, which, in HARRISON's opinion, is "exceptional in being made up of two facets, the line of junction probably representing the meeting of two flake scars". It would seem then that the Mala tranchets retain the tranchet character of the combined obsidian shouldered tranchets of the Admiralty Islands and the Yodda Valley, and that they have this other characteristic in common with them and the other Oceanian obsidian implements as well as with the Malayo-Polynesian quadrangular and Massim axes that they are obtained from a flake. It is even not unlikely that some of the Mala tranchets have preserved a shouldered outline. HARRISON ²⁰⁶ mentions, in fact, two Mala tranchets "with an unusually well-marked tang" ²⁰⁷, an exception corroborated by the occurrence of clearly shouldered axes in Sivio (Guadalcanal) ²⁰⁸ and Vella Lavella ²⁰⁹. Moreover, if, as is probable from their typological similarity, both the Admiralty and Yodda obsidian axes as well as the Admiralty, Nami, Guadalcanal and Vella Lavella shouldered stone axes belong to the same culture, it not only follows that in this culture obsidian and other stones are interchangeable in the fabrication of these axes, but also that flaking (as in the Admiralty and Yodda axes) and hammer dressing (as in the Bulolo axes) were used simultaneously: and this is exactly what we find in the Mala tranchets which are either finished by flaking or battering or a combination of both processes.

7. Probable application of an obsidian technique in the fabrication of the Solomon Islands tranchets

There are four main facts that have to be kept in mind: 1) The technical affinities between the Mala flint tranchets and the obsidian tranchets of the Admiralties and the Yodda Valley including the Admiralty, Bulolo, Sivio and Vella Lavella stone axes; 2) the interchangeability of obsidian and other stones in the axes of the latter places; 3) the fact that all these axes seem to be connected with the same culture; 4) the former co-existence

²⁰³ IV, pp. 24, 38, 40.

²⁰⁴ SELIGMAN and JOYCE, p. 162.

²⁰⁵ Pl. 47, fig. 1.

²⁰⁶ I, 428, Pl. 46, figs. 3, 4.

²⁰⁷ HINDERLING 110 speaks of "langem, schulterartigen Nacken".

²⁰⁸ See HINDERLING, pp. 109, 113, fig. 80, in the Basel Museum.

²⁰⁹ ROLSTON, p. 213.

of obsidian and flint axes on Ulawa. These facts lead, in my opinion, to the conclusion that in the fabrication of the Mala tranchets, flint has most probably been substituted for obsidian and that the technique typical of the working of obsidian was applied to flint. Now, we know that in Melanesia obsidian is never ground, but always flaked, and that apart from flint it is the only material which lends itself to an easy fabrication of flakes, and that it has even the formation of a bulb of percussion in common with flint ²¹⁰. The very co-existence of obsidian and flint axes in Ulawa would seem to indicate the facility with which here as well as in New Guinea one material can be substituted for the other. There must actually have been the need for such a substitute, owing to the scarcity of obsidian, since the only deposit of obsidian in the Solomons seems to be on the Shortland Islands ²¹¹. Such an application of the obsidian technique to flint and other stones would then, in my opinion, seem to be likely to account for the seemingly Palaeolithic character of the purely Neolithic Mala tranchets.

It is evident that such a suggestion can only be tested by a minute comparison of the implements made of both kinds of material. Unfortunately, no obsidian axe has so far been produced from the Solomon Islands. However, it would seem that our suggestion is corroborated by the following considerations. In the discussion on Mala, we have pointed out that there are good reasons for supposing that the chipped flint industry as a whole was likely to have been brought to this island by light-skinned megalithic immigrants, so that they would also be likely to be responsible for the fabrication of the previously mentioned flint spear-heads on this island. We have no direct proof to show that the flint spear-heads of Gower Island, Owa Raha and Santa Cruz were introduced by the same immigrants, but there is abundant proof that these islands were inhabited and culturally influenced by them ²¹². If then, as has been previously mentioned, the practice of making obsidian spear-heads in Melanesia and wider areas of Oceania as well as the practice of making flint spear-heads in the Solomons are equally characteristic of the Malayo-Polynesian megalithic culture, then it would follow that in the Solomon Islands, flint has most probably been substituted for obsidian in the fabrication of spear-heads. This would seem the more likely if it is kept in mind that in the Solomon islands both obsidian spear-heads (Buin) as well as flint spear-heads occur. If this substitution of flint for obsidian was possible in the fabrication of spear-points, it is the more conceivable that it was also possible in the fabrication of stone axes.

This conclusion, although based mostly on the general cultural con-

²¹⁰ The flaking of the obsidian implements of the Admiralty Islands has been described by many observers. The points and edges are often slightly chipped in order to sharpen them. See PARKINSON I, pp. 354, 373; MOSELEY I, pp. 407 f., II, p. 469; SCHNEE, pp. 203 f.; NEVERMANN II, pp. 234 ff., etc.

²¹¹ See WOODFORD I, pp. 481 f.; Although this substitution of one material for another is a familiar fact in archaeology, it is probably most strikingly illustrated by the recent use of glass for the Kimberley spear-heads in northwestern Australia.

²¹² RIESENFELD I, pp. 121 ff., pp. 152 ff.

ditions of Mala and on typology, is, to some extent, borne out by the few sites in which a stratigraphic relationship has been observed. Thus the chipped industries of New Caledonia, of the kitchen middens near Port Moresby and of the upper strata of Arguni Island were all mixed with potsherds, which excludes their Palaeolithic age, and at the New Caledonian sites, this pottery was made by the coiling technique associated in Melanesia with megaliths. The fact that, on the other hand, the flake industry of the upper strata of Arguni Island is accompanied by pottery made by the modelling technique, eliminates the possibility of applying the same explanation to the chipped industry of these strata as that given for the chipped industries of the Solomons, since pottery made by the modelling method is in no way connected with megaliths, but clearly associated in Melanesia with the black-skinned negroid Melanesians ²¹³, and points also to Indonesia. This is borne out by the fact that no megalithic remains have been found in the extreme west of New Guinea and that, as previously mentioned, megaliths are likely to have come to New Guinea from Micronesia and not directly from Indonesia.

8. The probable Palaeolithic industries in Western New Guinea

In view of the fact that Arguni Island lies not very far west from the area inhabited by the Tapiro and Utaḡwa, we are probably entitled to explain both industries along similar lines. But since the Tapiro and Utaḡwa are unacquainted with the art of pottery, it is more likely that we have to connect their chipped industries with that of the lower pre-ceramic strata of Arguni Island. If it is borne in mind that this lower level of the Arguni strata as well as their pre-ceramic character might possibly indicate their greater age, that the equally non-ceramic Tapiro and Utaḡwa are considered by some authorities as belonging to an old Negritic stock ²¹⁴, and that this western part of New Guinea is the very area through which the Australians must have migrated before they came to Australia, the possibility must, in my opinion, be envisaged that the chipped industries of Arguni Island, the Tapiro, and Utaḡwa, actually represent the last traces of a Palaeolithic or Mesolithic culture in Melanesia.

9. Summary

To summarize : In the eastern Solomon Islands, we are faced with the interesting fact that a Neolithic people, as the result of the temporary use of a special material, in this case obsidian, seems to have given up its Neolithic technique of stone grinding and after having run out of its supplies of obsidian, persisted in a Pseudo-Palaeolithic chipping technique by applying

²¹³ See SCHURIG.

²¹⁴ Notwithstanding the fact that there are also foreign elements in the culture of the Utaḡwa, as is evident from their use of gourd penis-cases and cuirasses. See HADDON and LAYARD, p. 17.

the typical obsidian technique to flint. This may be of more than purely local interest, since similar cases may have occurred elsewhere ²¹⁵.

On the other hand, in western New Guinea, i. e. the very area where traces of a Palaeolithic culture are most likely to be expected, such traces can actually be discovered.

Bibliography

- ADAM L. : Comments on some Contributions to the Prehistory of New Guinea. *Man-kind*, Vol. III, No. 9, 1946.
- AVIAS J. : Poteries canaques et Poteries préhistoriques en Nouvelle-Calédonie. *Journal de la Soc. des Océanistes*, Vol. VI, No. 6, 1950.
- BEAVER N. W. : *Unexplored New Guinea*. London 1920.
- BELL F. L. S. : The social significance of Amfat among the Tanga of New Ireland, *Journ. Polynes. Soc.* June 1935.
- BENTHEM JUTTING W. S. S. : Molluskenschalen von prähistorischen Mahlzeitresten aus der Höhle Dudumunir in West Neu Guinea. *Nova Guinea*, N. S. III, 1934-40.
- BEYER H. O. : Philippine and East Asian Archaeology, and its relation to the origin of the Pacific Islands Population. *National Research Council of the Philippines. Bulletin* No. 29, Dec. 1948.
- BIJLMER H. J. : De Dwerg-Papoea's van Nieuw-Guinee, *Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen.* Vol. 51, 1934.
- — Tapiro Pygmies and Pania Mountain Papuans (Results of the Anthropological Mimika Expedition in New Guinea 1935-36). *Nova Guinea*, N. S. Vol. III, 1939.
- BLACKWOOD B. : Life on the Upper Watut New Guinea, *The Geogr. Journal*, Vol. 94, 1939.
- — Crafts of a Stone Age People in Central New Guinea. *Man* 1940, No. 6.
- BLEY P. : Sagen der Baininger auf Neupommern, Südsee. *Anthropos*, Vol. 9, 1914.
- BRENCHLEY J. L. : Jottings during the Cruise of H. M. S. Curaçao among the South Sea Islands in 1865. London 1873.
- BROEK A. J. P., VAN DEN : Zur Anthropologie des Bergstammes Pesechem. *Nova Guinea*, Vol. VII, 1923.
- BROWN G. : *Melanesians and Polynesians*. London 1910.
- BÜHLER A. : Steingeräte, Steinskulpturen und Felszeichnungen aus Melanesien und Polynesien. *Anthropos*, Vol. 41-44, 1946-49, H. 1-3.
- — Versuch einer Bevölkerungs und Kulturanalyse auf den Admiralitäts-Inseln. *Zeitschr. f. Ethnol.* Vol. 67, 1935.
- BUSCHAN G. : *Illustrierte Völkerkunde*. Stuttgart 1923.
- CAPITAN L. : *La Préhistoire*. Paris 1931.
- CASEY D. A. : Some Prehistoric Artefacts from the Territory of New Guinea, *Mem. of the National Museum Melbourne*. No. 11, Melbourne 1939.
- — Pottery from Watom Island, Territory of New Guinea. *Ibid.* 1936.
- — An Uncommon Type of Stone Implement from Australia and New Guinea, *Ibid.*, No. 8, 1934.
- CHIGNELL A. K. : *An Outpost in Papua*. London 1911.
- CHINNERY E. W. P. : Stone Work and Goldfields in British New Guinea, *Journ. Anthropol. Inst.* Vol. 49, N. S. 22, 1919.
- — Notes on the Natives of Certain Villages of the Mandated Territory of New Guinea, Territory of Papua, *Anthropol. Report* No. 1.
- CODRINGTON R. H. : *The Melanesians*. Oxford 1891.

²¹⁵ With regard to New Zealand for instance, GRUNEVALD (p. 54 f.) has called attention to the fact "que l'industrie à faciès paléolithique de la Nouvelle Zélande... est principalement en quartzite, contrairement à l'industrie qu'on retrouve par la suite pour laquelle l'emploi du jade ou des roches faciles à polir se généralise".

- COLANI M. : L'âge de la pierre dans la Province de Hoa-Binh (Tonkin), Mémoires du Service géologique de l'Indochine. Vol. 14, Fasc. I. Hanoi 1927.
- D'ALBERTIS L. M. : New Guinea, 2 Vols. London 1880.
- DAVIDSON D. S. : The Antiquity of Man in the Pacific and the Question of Trans-Pacific Migrations. In : MACCURDY G. G. : Early Man, Philadelphia, New York. London 1937.
- — Australian Spear-traits and their Derivations, Journ. Polynes. Soc. Vol. 43, 1934.
- DIXON R. B. : The Racial History of Man. New York, London 1923.
- ETHERIDGE R. : Ancient Stone Implements from the Yodda Valley Goldfield, North-East British New Guinea, Records of the Australian Mus., Vol. VII. Sydney 1908-1910.
- FINSCH O. : Sainoafahrten. Leipzig 1888.
- — Ethnologische Erfahrungen und Belegstücke aus der Südsee, Annalen d. Kaiser-Königl. Nat. Histor. Hofmus., Vols. III, VI, VIII, 1888, 1891, 1893.
- FORTUNE R. F. : Sorcerers of Dobu. London 1932.
- FOX C. E. : The Threshold of the Pacific. London 1924.
- FRIEDERICI G. : Mendana, Die Entdeckung der Inseln des Salomo. Stuttgart 1925.
- — Beiträge zur Völker und Sprachenkunde von Deutsch Neu Guinea, Mittlg. aus d. Dtsch. Schutzgeb. Erg. Heft 5. Berlin 1912.
- FÜRER-HAIMENDORF CH. : Zur Urgeschichte Australiens. Anthropos, Vol. 31, 1936.
- GATES R. R. : Human Ancestry from a Genetical Point of View. Cambridge, Mass. 1948.
- GIFFORD E. W. : Excavations in Viti Levu, Journal of the Polynesian Soc., Vol. 58, 1949.
- — Mythology, Legends, and Archaeology in Fiji, Univ. California Publ. Sem. Philol. 11, 1951.
- — Archaeological Excavations in Fiji, Univ. California Anthropol. Records, Vol. 13, No. 3, 1951.
- GIGLIOLI E. H. : L'Età della Pietra nella Nuova Caledonia. Studie e Ricerche di G. Glaumont, Arch. d'Anthropol. e d'Etnol., Vol. 26, 1896.
- — Materiali per lo studio della "Età della Pietra" dai tempi preistorici all'Epoca Attuale. Supplemento al Vol. 30 dell' Arch. per l'Anthropol. e l'Etnol. 1901.
- GRÄBNER F. : Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien. Ztschr. f. Ethnologie. Vol. 37, 1905.
- — Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten. Anthropos, Vol. 4, 1909.
- GRÄBNER F. and STEPHAN E. : Neu Mecklenburg 1907.
- GRUNEVOLD R. : Les Industries à Faciès Préhistorique en Océanie. Bull. de la Soc. des Océanistes, Vol. I, N° 1, 1937.
- GUPPY H. B. : The Solomon Islands and their Natives. London 1887.
- HADDON A. C. : The Decorative Art of British New Guinea. Dublin 1894.
- — A Papuan Bow and Arrow Fleam. Man 1901, No. 121.
- — A Prehistoric Sherd from the Mailu District, Papua. Man 1932, No. 136.
- HADDON A. C. and LAYARD J. W. : Report made by the Wollaston Expedition on the Ethnographical Collections from the Utakwa River, Dutch New Guinea, with a Note by A. von HÜGEL. In : Reports on the Collections made by the British Ornithologists' Union Expedition and the Wollaston Expedition in New Guinea, 1910-13, Vol. II, Part XIX. London 1916.
- HAGEN B. : Unter den Papuas in Deutsch Neu Guinea. Wiesbaden 1890.
- HARRISON H. S. : Flint Tranchets in the Solomon Islands and elsewhere. Journ. Anthropol. Inst., Vol. 61, 1931.
- — Summary of Harrison's lecture : Flint tranchets and chipped stone celts from the Solomon Islands. Man 1932, No. 251.
- HAWKESWORTH J. : An Account on the Voyages for making discoveries in the Southern Hemisphere. London 1773.
- HEINE-GELDERN R. : Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier. Anthropos, Vol. 27, 1932.

- HEINE-GELDERN R. : Prehistoric Research in the Netherlands Indies, Southeast Asia Institute. New York 1945.
- HINDERLING P. : Über steinzeitliche Beile der Südsee. Aarau 1949.
- HÖLTKE G. : Einiges über Steinkeulenköpfe und Steinbeile in Neu Guinea. *Anthropos*, Vols. 35/36, 1940/41.
- HOGGIN H. I. : Culture Change in the Solomon Islands, Report of Field Work in Guadalcanar and Malaita. *Oceania*, Vol. IV, No. 3, 1934.
- — Mana, *Oceania*, Vol. VI, No. 3, 1936.
- HOWELLS W. W. I. : Anthropometry and Blood Types in Fiji and the Solomon Islands. Based upon Data of Dr. William L. Moss. *Anthrop. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist.*, Vol. 33, Part IV. New York 1933.
- — The Racial Elements of Melanesia, Papers of the Peabody Mus., Harvard University, Vol. XX. Cambridge, Mass, 1943.
- HUMPHREYS C. B. : The Southern New Hebrides, An Ethnological Record. Cambridge 1926.
- HUXLEY T. H. : Letter on the Human Remains found in the shell mounds, Transactions of the Ethnol. Soc. of London, N. S. II, 1863.
- IVENS W. G. : Flints in the South-East Solomon Islands. *Journ. Anthrop. Inst.*, Vol. 61, 1931.
- — Melanesians of the South-East Solomon Islands. London 1927.
- — Notes on the Spanish Account of the Solomon Islands 1568. *The Geogr. Journ.*, Vol. 67, 1926.
- — The Island Builders of the Pacific. London 1930.
- — A Vocabulary of the Lau Language, Big Mala Solomon Islands. *Journ. Polynes. Soc.* 1932-1934.
- — Solomon Islands Clubs called Wari-I-Hau, *Ethnologica Cranmorensis*, 2, 1938.
- — The Diversity of Culture in Melanesia. *Journ. Anthrop. Inst.*, Vol. 64, 1934.
- JENNESS D. and BALLANTYNE A. : The Northern D'Entrecasteaux. Oxford 1920.
- KRÄMER A. : Die Malangane von Tombara. München 1925.
- KROLL H. : Sagen und Märchen der Bola, nach Tagebuchaufzeichnungen von P. R. Schumm. *Zeitschr. f. Ethnol.* 1939.
- LANDTMAN G. : The Kiwai Papuans of British New Guinea. London 1927.
- LEASK M. F. : A Kitchen Midden in Papua. *Oceania*, Vol. VIII, No. 3, 1943.
- — Obsidian and its use in the stone implements of New Guinea, *The Victorian Naturalist*. Melbourne, Vol. 62, No. 6, 1945.
- LEENHARDT M. : Notes d'Ethnologie Néo-Calédonienne. Paris 1930.
- — Documents Néo-Calédoniens. Paris 1932.
- LENORMAND M. H. : Découverte d'un Gisement de Poteries indigènes à l'Ile des Pins. *Etudes Mélanésiennes*, No. 3, 1948.
- LINTON R. : Ethnology of Polynesia and Micronesia. *Field Mus.*, Department of Anthropology Guide, 1926.
- — The Material Culture of the Marquesas Islands. *Bull. P. Bishop Mus.*, Vol. 8, No. 5, 1923.
- LORENTZ H. A. : Eenige Maanden onder de Papoeas. Leiden 1905.
- MACGREGOR W. : British New Guinea. London 1897.
- MALINOWSKI B. : Argonauts of the Western Pacific. London 1922.
- — The Natives of Mailu, Preliminary Results of the Robert Mond Research Work in British New Guinea, *Transact. and Proceed. of the Royal Soc. of South Australia*, Vol. 39. Adelaide 1915.
- MCCARTHY F. D. : A Comparison of the Prehistory of Australia with that of Indo-China, the Malay Peninsula, and the Netherlands East Indies. *Proc. Third Congr. of Prehistorians of the Far East*. Singapore, Jan. 1938.
- MEEK A. S. : A Naturalist in Cannibal Land. London 1913.
- MENGHIN O. : Zur Steinzeit Ostasiens, *Festschrift für P. W. Schmidt*. Wien 1928.
- — Weltgeschichte der Steinzeit. Wien 1931.

- MEYER O. : Funde prähistorischer Töpferei und Steinmesser auf Vuatom, Bismarck Archipel. *Anthropos*, Vol. 4, 1909.
- MILET-MUREAU M. L. A. : Relation d'un voyage de la frégate La Princesse de Manille à Saint-Blaise, par F. A. Maurelle. In : *Voyage de la Pérouse autour du Monde* Vol. I. Paris 1797.
- MONCKTON C. A. W. : *Last Days in New Guinea*. London 1922.
- — In *Annual Reports. Territory of Papua 1904/05*.
- MOSELEY H. N. : On the Inhabitants of the Admiralty Islands. *Journ. Anthropol. Inst.*, Vol. 6, 1877.
- — Notes by a Naturalist on the "Challenger". London 1879.
- MUNRO N. G. : Primitive Culture in Japan, *Transact. of the Asiatic Soc. of Japan*, Vol. 34, Part I, 1906.
- — Reflections on some European Palaeoliths and Japanese Survivals. *Ibid.*, Vol. 37, 1909.
- MURRAY H. : *Papua or British New Guinea*. London 1912.
- NEUHAUSS R. : *Deutsch Neu Guinea*, Vol. I. Berlin 1911.
- NEVERMANN H. : St. Matthias-Gruppe, *Ergeb. d. Südsee-Expedition 1908/10*, edit. by Thilenius. Hamburg 1933.
- — Admiralitäts-Inseln. *Ibid.* Hamburg 1934.
- NOUHUYS I. W. VAN : Der Bergstamm der Pesechem im Innern von Niederländisch Neu Guinea. *Nova Guinea*, Vol. VII, 1913.
- — Een en ander over onzen tocht naar het Sneeuwgebergte van Ned. Indie. *Tijdschr. Aardr. Gen.*, Vol. 27, 1910.
- O'REILLY P. : Un outil néolithique des îles Salomon. *Journal de la Soc. des Océanistes*, Vol. 3, 1948.
- PARAVICINI E. : *Reisen in den britischen Salomonen, Frauenfeld und Leipzig 1931*.
- — *Führer durch das Museum für Völkerkunde*. Basel.
- PARKINSON R. : *Dreißig Jahre in der Südsee*. Stuttgart 1907.
- — Zur Ethnographie der nordwestlichen Salomo-Inseln. *Abhandl. und Ber. d. Königl. Zoolog. und Anthropol. Ethnogr. Mus. in Dresden 1898/99*, Vol. VII, No. 6.
- — Die Volksstämme Neu Pommerns. *Ibid.* 1899, No. 5.
- — Totemism in Melanesia and its possible Origin, *Rep. of the 11th meeting of the Australasian Association for the Advancement of Science*. Adelaide 1907.
- PENNY A. : *Ten Years in Melanesia*. London 1845.
- PERRY W. J. : *The Children of the Sun*. London 1923.
- PIROUTET M. : En Nouvelle Calédonie. Lettre à M. Boule. *L'Anthropologie*, Vol. 20, 1909.
- PÖCH R. : 1. 2. 3. und 4. Bericht über meine Reise nach Neu Guinea. Wien 1905/06.
- — Einige bemerkenswerte Ethnologica aus Neu Guinea. *Mitteilg. d. Anthropol. Ges.* Wien 1907.
- — Ausgrabungen alter Topfscherben in Wanigela (Collingwood Bay). *Ibid.* 1907.
- — Reisen in Neu Guinea in den Jahren 1904-1906. *Zeitschr. f. Ethnologie*, Vol. 39, 1907.
- POWELL W. : *Unter den Kannibalen von Neu Britannien*. Leipzig 1884.
- RAWLING C. G. : *The Land of the New Guinea Pygmies*. London 1913.
- — *Explorations in Dutch New Guinea*. *The Geogr. Journ.*, Vol. 38. London 1911.
- RAY S. H. : Note on the People and Language of New Ireland and Admiralty Islands. *Journ. Anthropol. Inst.*, Vol. 21, 1891.
- Reports : *Annual Reports. Territory of Papua*.
- RIBBE C. : *Zwei Jahre unter den Kannibalen der Solomo-Inseln*. Dresden 1903.
- — Die Aru-Inseln, *Festschrift des Vereins f. Erdkunde zu Dresden*. Dresden 1888.
- — Ein Sammel-Aufenthalt in Neu Lauenburg. *Mitteilg. d. Vereins f. Erdkunde zu Dresden*. Dresden 1910-12.
- RIESENFELD A. : *The Megalithic Culture of Melanesia*. E. J. Brill, Leiden 1950.
- — On Some Probable Bronze-age influences in Melanesian Cultures. *Far-Eastern Quarterly*, May 1950.

- RIVET P. : Les Océaniens. In : The Frazer Lectures, Edit. by : Warren R. Dawson. London 1932.
- RÖDER J. : Ergebnisse einer Probegrabung in der Höhle Dudumunir auf Arguni. MacCluer Golf (Holl. West Neu Guinea). Nova Guinea; Vol. IV, 1917.
- — Felsbildforschung auf West Neu Guinea. Paideuma, Vol. I, H. 2, 1938.
- — Rock-Pictures and Prehistoric Times in Dutch New Guinea. Man 1939, No. 173.
- — Praehistorische Onderzoekingen in de Mac Cluer Golf (Nederlandsch West Nieuw Guinea). Tijdschr. "Nieuw Guinea", Vol. III, No. 4, 1938.
- ROGERS L. : Note on a stone object resembling a dagger-blade. New Zealand, Journ. of Science and Technology, Vol. V, 1923.
- ROLSTON R. : Notes on some Melanesian wood-working implements. Journ. Polynes. Soc., Vol. 54, 1945.
- SANDE G. R. C. VAN DER : Ethnography and Anthropology. Nova Guinea, Vol. III, Leiden 1907.
- SARASIN F. : Ethnologie der Neu Caledonier und Loyalty Insulaner. München 1929.
- — Über die Prähistorie Neu Kaledoniens. Actes de la Soc. Helvétique des Sciences Naturelles. Neuchâtel 1920.
- — Streiflichter aus der Ergologie der Neu Caledonier und Loyalty Insulaner auf die Europäische Prähistorie. Verhandl. d. Naturforsch. Ges. in Basel, Vol. 28, Part 2, 1916.
- — Beiträge zur Prähistorie der Inseln Timor und Roti. Ibid., Vol. 47, 1935/36. Basel 1936.
- — Über die Rolle des Obsidians in Prähistorie und Völkerkunde. Ibid., Vol. 47, 1935/36. Basel 1936.
- SAVILLE W. J. V. : In Unknown New Guinea. London 1926.
- SCHELLONG O. : Alte Dokumente aus der Südsee. Königsberg 1934.
- — Das Barlum-Fest der Gegend Finschhafens. Intern. Archiv f. Ethnographie, Vol. II, 1889.
- SCHLAGINHAUFEN O. : Über die Pygmäenfrage in Neu Guinea. Festschrift der Dozenten der Univ. Zürich 1914.
- SCHNEE H. : Bilder aus der Südsee. Berlin 1904.
- SCHURIG M. : Die Südseetöpferei. Leipzig 1930.
- SELIGMAN C. G. : The Melanesians of British New Guinea. Cambridge 1910.
- — A Further Note on the Progress of the Cook-Daniels Expedition to New Guinea. Man 1905, No. 29.
- — Note on an Obsidian Axe or Adze Blade from Papua. Man 1915, No. 91.
- SELIGMAN C. G. and JOYCE T. A. : On Prehistoric Objects in British New Guinea. In : Anthropological Essays presented to E. B. Tylor, Oxford 1907.
- SELIGMAN C. G. and STRONG W. M. : Anthropological Investigations in British New Guinea. The Geogr. Journ., Vol. 27, 1906.
- SHAPIRO H. L. : The physical characteristics of the Ontong Javanese : A contribution to the study of the Non-Melanesian elements in Melanesia. Anthropological Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist., Vol. 33. New York 1933.
- SKINNER H. D. : The origin and relationships of Maori material culture and decorative art. Journ. Polynes. Soc., Vol. 33, 1924.
- SPEISER F. : Versuch einer Kulturanalyse der Zentralen Neuen Hebriden. Zeitschr. f. Ethnologie, Vol. 66, 1935.
- — Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks Inseln. Berlin 1923.
- — Two Years with the Natives in the Western Pacific. London 1913.
- — Südsee, Urwald, Kannibalen. Leipzig 1913.
- STEIN CALLENFELS P. V. : Praehistorische cultuurinvloeden in den Indischen Archipel. Koninkl. Bataviaasch Gen. van Kunsten en Wetenschappen, Vol. 2, 1934.
- — The Melanesoid Civilization of Eastern Asia. Bul. Raffles Mus., Singapore (B), Vol. I, 1936.

- STEIN CALLENFELS P. V. : Note préliminaire sur les fouilles dans l'abris-sous-roche du Guwa Lawa à Sampung. Hommage du Service archéologique des Indes Néerlandaises au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême Orient à Hanoï. Batavia 1932.
- — Some Early Migrations in the Far East. *Man* 1932.
- — Die Aufgaben der japanischen Prähistorie im Rahmen der internationalen Forschung. *Zeitschr. f. Prähistorie : Shizengaku-Zasshi*, Vol. 4, 1932.
- — An Advance in Far-Eastern Prehistory : Prehistoric Kitchen-middens in the Straits Settlements, *Illustr. London News*, Jan. 5, 1935.
- STONE O. C. : A Few months in New Guinea. London 1880.
- DE TERRA H. : The Megaliths of Bursahom, Kashmir, A new Prehistoric Civilization from India. *Proceed. Amer. Philosophical Soc.*, Vol. 85, No. 5, 1942.
- THURNWALD R. : Im Bismarckarchipel und auf den Salomoinseeln. *Zeitschr. f. Ethnologie*, Vol. 42, 1910.
- TODD J. A. : Report on Research Work in South West New Britain, Territory of New Guinea. *Oceania* 1934, No. 1 and 2.
- VIAL L. G. : Stone Axes of Mount Hagen, New Guinea. *Oceania*, December 1940, No. 2.
- VICEDOM G. F. : Ein neu entdecktes Volk in Neuguinea. *Arch. f. Anthropologie*, 1937.
- WASTL J. : Prähistorische Menschenreste aus dem Muschelhügel von Bindjai-Tamiang in Nord Sumatra. *Kultur und Rasse*. München-Berlin 1939.
- WICHMANN H. : Bericht über eine im Jahre 1903 ausgeführte Reise nach Neuguinea. *Nova Guinea*, II, 1917.
- WILLIAMS F. E. : Orokaiva Society. Oxford 1930.
- — Natives of Lake Kutubu, Papua. *Oceania* 1941, Nos. 2, 3, 4.
- — A Binandele Drill. *Man* 1928, No. 6.
- WIRZ P. : Bei liebenswürdigen Wilden in Neu Guinea. Stuttgart 1929.
- — Im Herzen von Neu Guinea. Zürich 1925.
- — Im Lande des Schneckengeldes.
- — Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Central Neu Guinea Expedition 1921-1922. *Nova Guinea*, Vol. XVI, 1-3, 1924.
- WOLLASTON A. F. R. : Pygmies and Papuans. London 1912.
- — An Expedition to Dutch New Guinea. *The Geogr. Journ.*, 1914.
- WOODFORD C. M. : Notes on the Solomon Islands. *The Geogr. Journ.*, Vol. 68, 1926.
- — Notes on the manufacture of the Malaita Shell Bead Money of the Solomon Group. *Man* 1908, No. 43.
-

Völkerkundliche und sprachliche Aufzeichnungen aus dem *moándo*-Sprachgebiet in Nordost-Neuguinea

Von † P. WILHELM TRANEL, S. V. D.

Inhalt :

1. Die Einleitung von GEORG HÖLTKER
2. Das Land
3. Die Sprache
4. Das Volk
5. Die Mythen
 - a) Abstammungsmythen
 - b) Sonstiges Erzählgut
6. Das Vokabular

1. Die Einleitung

In dem hier vorgelegten Aufsatz sind völkerkundliche und sprachliche Aufzeichnungen zusammengestellt, die ich im Juni 1938 vom Banara-Missionar P. WILHELM TRANEL übernommen habe. Es handelte sich in der ursprünglichen Form um zusammenhanglose Notizen und Einzelbeobachtungen, wie sie ein Missionar auf den Reisen in seinem Missionssprengel an Ort und Stelle oder in stiller Abendstunde zu Papier bringt. Meine Aufgabe war es nun, aus diesen losen Notizen einen zusammenhängenden Artikel für die Publikation zu formen und die Ergänzungen und Belege aus der zugänglichen Literatur mit hineinzubauen.

Die ersten Aufzeichnungen von P. TRANEL wie der jetzt geformte Aufsatz von mir haben ihre großen Mängel. Zum Fehlen einer inneren Systematik (die äußere Gliederung täuscht darüber hinweg) kommen noch der fragmentarische Charakter des Ganzen und die Lückenhaftigkeit in den Einzelheiten. Doch diese Mängel sind aus den besonderen Umständen verständlich und entschuldbar. Die ersten Aufzeichnungen des Verfassers sollten ihm nur eine Anlaufbahn zu einer späteren systematischen Erforschung des *moándo*-Volkes sein, doch kam dieser Plan aus äußeren Gründen nicht zur Ausführung. Zudem stammen die Notizen alle aus dem ersten Jahre seines

Aufenthaltes auf der Missionsstation Banara, wohin er 1937, von der Station Uligan kommend, berufen wurde, als der bisherige Stationsleiter P. G. KOSTER krankheitshalber einen Europaurlaub antreten mußte. P. KOSTER hat dann erst in Europa einen, allerdings einen sehr wichtigen Artikel aus dem *moándo*-Gebiet über den geheimnisvollen *sanguma* (Meuchelmord der Eingebornen) publiziert ¹.

Als ich bei Gelegenheit meiner Neuguinea-Expedition Ende Mai 1938 nach Banara kam, hatte ich die Absicht, eine genauere ethnographische Erforschung des *moándo*-Gebietes zu unternehmen, wozu mir P. TRANEL jede Hilfe und Unterstützung zugesagt hatte. Aber die damaligen Verhältnisse waren stärker als unser gemeinsamer guter Wille. Damals stand in den Dörfern rund um Banara und im anschließenden Hinterland die berüchtigte Mambu-Bewegung (eine sog. „Cargo-cult-Bewegung“ der Eingebornen) und damit die Europäerfeindlichkeit der Dorfbewohner auf dem Höhepunkt. Die Einzelheiten darüber habe ich schon publiziert ². Es war uns infolgedessen unmöglich, irgendeinen freundschaftlichen Kontakt mit den Eingebornen herzustellen. Sogar die Kinder wurden von uns ferngehalten. Das war keine erfreuliche Atmosphäre für eine gedeihliche Feldforschung. Ich konnte nur wenige Besuche in die Dörfer Aidibal und Dugumur und einen einzigen Tagesritt in die näheren Siedlungen des Hinterlandes unternehmen und einige photographische Aufnahmen machen. Im übrigen nutzte ich die Tage der unfreiwilligen Muße, um die schon vorliegenden Notizen von P. TRANEL zu kopieren. Nach etwa einer Woche verließ ich Banara und kehrte nach Bogia, meinem „base-camp“, zurück.

Immerhin hatte der kurze Aufenthalt genügt, wenigstens einen flüchtigen Einblick in die lokalen Verhältnisse zu bekommen, und vor allem, um die Notizen von P. TRANEL abzuschreiben und sie so vor dem Schicksal so vieler Missionarsmanuskripte in Neuguinea zu bewahren, die der zweite Weltkrieg vernichtet hat. Der dann bald darauf ausbrechende Weltkrieg verunmöglichte mir später, von Europa aus etwa auf dem schriftlichen Wege von Brief und Fragebogen mit P. TRANEL in Neuguinea Verbindung aufzunehmen und eventuell in dieser Weise offene Fragen beantworten, klaffende Lücken in den Notizen auffüllen zu lassen. Ich weiß nicht, ob P. TRANEL nach meinem Abgang weiterhin ethnographisches Rohmaterial gesammelt hat. Wenn ja, hat es den Krieg nicht überlebt. Zudem waren die Missionare in den ersten Kriegsjahren in ihrer Bewegungsfreiheit verständlicherweise sehr stark behindert. Dann kam für sie die japanische Gefangenschaft. Als amerikanische Flieger in der Nacht vom 5. auf den 6. Februar 1944 in der Nähe von Wewäk das japanische Transportschiff „Dorish Maru Nr. 205“, auf dem die Japaner 150 Zivilgefangene (zumeist kath. und prot. Missionare) nach Hollandia bringen wollten, mit Bordwaffen angriffen, fanden viele der Gefangenen den Tod. Auch P. TRANEL war bei den Toten,

¹ G. J. KOSTER, *Sanguma* of de sluipmoord op de noordoostkust van Nieuw-Guinea (Anthropos 37-40, 1942-45, 213-224).

² GEORG HÖLTKER, Die Mambu-Bewegung in Neuguinea. Ein Beitrag zum Prophetentum in Melanesien (Annali Lateranensi 5, 1941, 181-219).

die am 6.2.1944 von den Überlebenden bei Wewäk an den Strand gebracht und bei der erzwungenen Weiterfahrt am gleichen Tage dort zurückgelassen werden mußten.

Durch meine Kopien sind die Notizen durch den Krieg hindurch gerettet worden, aber es sind eben auch nur die ersten Aufzeichnungen geblieben. Ich fragte mich, ob sich eine Veröffentlichung rechtfertigt, und glaubte, dies nicht nur bejahen, sondern im Interesse unserer ethnologischen Neuguinea-Forschung sogar dringend wünschen zu sollen. So seien sie denn hier in meiner stilistischen Bearbeitung den Fachkollegen dargeboten. Auch in der gedruckten Form wollen diese Feldnotizen nicht mehr sein, als erste „völkerkundliche und sprachliche Aufzeichnungen aus dem *moándo*-Sprachgebiet in Nordost-Neuguinea“.

GEORG HÖLTKER.

2. Das Land

Die hier vorgelegten Aufzeichnungen stammen aus einem Gebiete in Nordost-Neuguinea, das, obwohl es einen Küstenstreifen von rund 60 *km* Länge samt dem dazugehörigen Hinterland umfaßt, doch mit zu den unbekanntesten Gegenden der großen Insel gehört. In den letzten vier oder fünf Jahrzehnten ist so gut wie nichts mehr aus diesem Gebiete in der ethnographischen Literatur erschienen. Das allein schon dürfte die Veröffentlichung auch dieser, bei aller zugegebenen Lückenhaftigkeit doch neuen Feldforschungsnotizen rechtfertigen.

Der geographische Raum, um den es sich hier handelt, erstreckt sich an der Nordostküste Neuguineas vom Bogiahafen bis zum Kronprinzenhafen (Franklinbai), wobei diese beiden Häfen selbst nicht mitgerechnet sein sollen. Das dazugehörige Hinterland weist sicherlich eine beachtliche Tiefe auf, vermutlich stellenweise von mehreren Tagereisen, aber über die genauen Sprachgrenzen, die wir hier als geographische Grenzen nehmen, läßt sich noch nichts Genaues sagen.

Der Küstenstreifen treibt zwar hie und da kürzere Landzungen ins Meer, es gibt auch das eine oder andere markante Felsenkap, aber im großen und ganzen fehlen ihm die Steilküsten. Das Ufer hebt sich vom Sandstrand oder Korallenriff aus meistens in mäßig sich erhöhenden Wellenlinien ans Land, so daß man bei günstiger Witterung (Trockenzeit) und unter Mitbenutzung der durch die Meeresebbe freigelegten Strecken die ganze Küste entlang gehen kann, wie es seinerzeit zum erstenmal der Forscher EUGEN WERNER unternahm³ und heute noch die Missionare regelmäßig von Dorf zu Dorf tun. Der Küstenstreifen ist fast durchgehends mit Wald- oder Alangalanggrasflächen besetzt, wo nicht gerade eines der relativ seltenen Dörfer oder eine der wenigen, den Weißen gehörigen Kokospalmpflanzungen sich bis zum Meeresstrand vorschiebt. Wegen der vielen Korallenbänke sind auch die Zugänge zu den Naturhäfen dieses Gebietes nur für Kanus, Boote und Pinassen passierbar. An vorgelagerten Inseln sind die

³ EUGEN WERNER, *Kaiser-Wilhelms-Land*, Freiburg i. Br. 1911, pp. 258 ff.

beiden kleinen Eilande Tschirimotsch und Patakai in Hatzfeldthafen zu nennen. Die beiden großen Inseln Manam und Karkar sieht man allerdings auch von der Küste aus, bald einzeln, bald gemeinsam, in ihrer vollen Größe vor sich liegen, doch gehören sie geographisch und ethnographisch nicht mehr zu dem hier behandelten Gebiete.

Das bewaldete Hinterland steigt von der Küste aus in zum Strand parallel verlaufenden Ketten teils mit gerundeten Höhenrücken, teils auch in schroffen Felswänden und tiefen Einschnitten zu Höhen bis zu mehreren Hunderten von Metern an. Auch hier sind die Dörfer nur sporadisch vorhanden, die zudem sich noch öfters in kleine separierte Dorfflecken und Siedlungen auflösen und dem hügeligen Boden angeschmiegt liegen, wo sich gerade Platz für Häuser und Gärten bietet. Eine verlässliche Angabe über die Kopffzahl der Bevölkerung unseres Gebietes ist nicht bekannt geworden. Vernünftige Schätzungen werden vielleicht die Zahl 2-3000 erreichen.

Ein einheitlicher Name für dieses Küstengebiet hat sich bis jetzt noch nicht durchsetzen können, obwohl es, schon aus praktischen Gründen, nicht an Versuchen fehlte. Von den Eingebornen selbst ist in diesem Punkte nichts zu erhoffen. Der älteste Name ist „Hatzfeldthafen und seine Umgebung“. Der kleine Naturhafen „Hatzfeldthafen“ ($4^{\circ} 24'$ südl. Br. und $145^{\circ} 9'$ östl. L.⁴) wurde von FINSCH auf seiner fünften Reise im Mai 1885 entdeckt und auf diesen Namen getauft⁵. Der Hafen wird durch die beiden kleinen, unbewohnten Inseln Tschirimotsch und Patakai gebildet. Auf der Insel Tschirimotsch gründete im Auftrage der „Neu-Guinea-Compagnie“ F. GRABOWSKY am 21. 12. 1885 die zweite (nach Finschhafen) Hauptstation dieser Handelsgesellschaft⁶. Die Station wurde schon im zweiten Jahre an das der Insel gegenüberliegende Festland verlegt⁷, entwickelte sich trotz vieler Schwierigkeiten⁸ zwar im Anfang befriedigend⁹, mußte aber doch schließlich wegen der „Feindseligkeiten der Eingebornen“ im Herbst 1891 vollständig aufgegeben werden¹⁰. Die Gebäude zerfielen; schon um 1910 hatte der Urwald

⁴ Nach einer Notiz im „Globus“ 50, 1886, p. 144.

⁵ B. HAGEN, Unter den Papua's. Wiesbaden 1899, p. 135.

⁶ OTTO SCHELLONG, Alte Dokumente aus der Südsee. Königsberg 1934, p. 30 und 34. Ferner: Notiz im „Globus“ 50, 1886, p. 144. Eine photographische Abbildung von „Hatzfeldthafen und die Insel Tschirimotsch“ steht im „Globus“ 54, 1888, p. 306. Ferner: F. GRABOWSKY, Der Bezirk von Hatzfeldthafen und seine Bewohner (PETERMANN'S Mitteilg., 41, 1895, pp. 186-189).

⁷ SCHELLONG, wie Anm. 6, p. 154.

⁸ Zum Überfall der Eingebornen auf die malaiischen Arbeiter der Weißen am 23. 7. 1887 und zur Strafexpedition, die sich am 29. und 30. 8. 1887 daran anschloß, vgl. SCHELLONG, wie Anm. 6, pp. 151 f. Zur ungewöhnlich großen Flutwelle am 13. 3. 1888 vgl. WERNER, wie Anm. 3, p. 24.

⁹ Um die Mitte des Jahres 1890 hatte die Station Hatzfeldthafen 166 schwarze Arbeiter (zumeist aus dem Bismarck-Archipel und von den Salomonen stammend), die Chinesen und Malaien nicht mitgerechnet; vgl. HUGO ZÖLLER, Deutsch-Neuguinea und meine Erstbesteigung des Finisterre-Gebirges. Stuttgart 1891, p. 37. Man hatte schon einen „Stadtplan“ für die Siedlung ausgearbeitet (ZÖLLER, p. 61).

¹⁰ HANS BLUM, Neu-Guinea und der Bismarckarchipel. Eine wirtschaftliche Studie. Berlin 1900, p. 49.

alles bedeckt ¹¹, und heute ist von der alten Siedlung „Hatzfeldthafen“ überhaupt nichts mehr zu sehen. Infolgedessen hat auch der Hafen seine allgemeine Bedeutung verloren. Die verlassene Siedlung hat heute für uns nur noch eine historische Bedeutung, weil hier zum erstenmal die Eingebornen mit den Weißen in jahrelangen engeren Kontakt kamen. Aber auch wenn die Siedlung damals nicht aufgegeben worden wäre, hätte sich der Name „Hatzfeldthafen“ (als Hafen-Name steht er immer noch auf den Karten) für das ganze Gebiet kaum durchsetzen können, weil der Umkreis trotz seiner zentralen Stellung doch nur einen relativ kleinen Teil umfaßte, was schon HOLLRUNG 1888 erkannte, als er bezüglich Hatzfeldthafen und seiner Umgebung nur von einem größeren „Gau mit sechs bis sieben Ortschaften“ sprach ¹².

Eine zweite Benennung, die auch heute noch in Geltung ist, wurde von der kath. Mission eingeführt, die unser (Missions-)Gebiet „Banara“ nennt. Banara, das formell als Station erst 1931 gegründet wurde, ist in diesem Gebiete immer noch die einzige, ziemlich zentral gelegene Missionsstation, die als Neugründung verwaltungstechnisch und sonstwie engere Bindungen zur Mutterstation Bogia aufweist. Der Missionsbezirk Banara deckt sich aber nicht ganz mit der geographischen Umgrenzung unseres Gebietes, da die östlichen Dörfer bereits zur Hauptstation Uligan gehören. Die Station Banara liegt auf einer kleinen Landzunge, nur 2-3 km westlich vom Hatzfeldthafen, zwischen den beiden Küstendörfern Aidibal und Dugumur. Niemand weiß, woher der Name „Banara“ kommt. Vielleicht ist es ein alter Platzname. Zu beiden Seiten der Landzunge rundet sich je eine Bucht mit Korallen und Sandstrand (Tafel 1a). Je nachdem, wie gerade der Wind steht, können in der einen oder andern Bucht kleinere Boote an Land gehen. So praktisch brauchbar aus missionsstrategischen Gründen der Name „Banara“ für unser Gebiet auch sein mag, so dürfte er sich doch wegen seiner allzu engen Lokalumgrenzung für wissenschaftliche Belange kaum empfehlen.

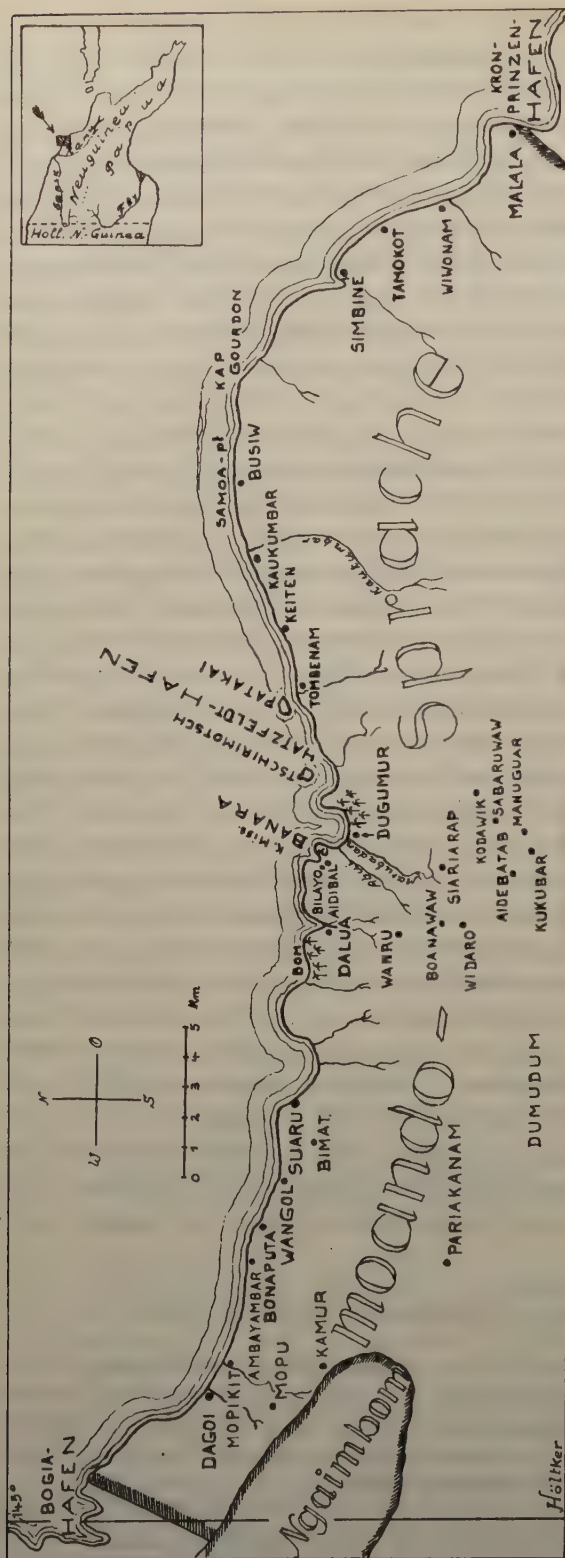
Darum ist hier ein Name gewählt worden, der aus sprachlichen Gründen seine Berechtigung hat. Aus den linguistisch vergleichenden Untersuchungen der beiden kath. Missionare P. JOSEF SCHEBESTA, S. V. D., und P. FRANZ KIRSCHBAUM, S. V. D., wissen wir, daß in unserm Gebiete eine eigene und (mit kleinen Ausnahmen) einzige Sprache gesprochen wird ¹³, in deren sämtlichen Dialekten das Wort für „Mensch, Mann“ *moándo* oder *moánde* heißt ¹⁴. Wie es auch sonst wohl üblich ist, wird die Sprache nach

¹¹ WERNER, wie Anm. 3, p. 265.

¹² M. HOLLRUNG, Das deutsche Schutzgebiet in der Südsee (Globus 54, 1888, p. 338).

¹³ Nach mündlichen Mitteilungen und unveröffentlichten Manuskripten der beiden genannten, schon verstorbenen Missionare. Vgl. dazu: JOSEF SCHEBESTA, Ethnographische Miszellen von einer Dienstreise in der Mission von Alexishafen in Neuguinea (Anthropos, 37-40, 1942-45, p. 885), wo er auch noch die nicht näher zu lokalisierende Gegend von Biramur zum *moándo*-Sprachgebiet rechnet.

¹⁴ Schon HOLLRUNG hatte 1887 für den Dialekt aus der Umgebung von Hatzfeldthafen *moánde* für „Mensch“ notiert (Nachrichten über Kaiser Wilhelms-Land und den Bismarck-Archipel. 3. Jg. Berlin 1887, p. 85). Herr Dr. HANS DAMM (Leipzig)



diesem Wort *moando*-Sprache und ihr Verbreitungsareal „*moando* - Sprachgebiet“ genannt. Damit dürfte unser Gebiet für den wissenschaftlichen Gebrauch in zuverlässiger und gerechtfertigter Weise einheitlich benannt sein.

Es erübrigt nur noch, die wichtigsten Dörfer und Siedlungen des *moando*-Sprachgebietes zu nennen, zumal jene, die in der Literatur schon irgendwo erwähnt wurden, wenn auch unter den verschiedensten Namen. Wir folgen den Dörfern von Westen nach Osten (vgl. die beigegegebene Kartenskizze, auf der allerdings noch weitere Dörfer verzeichnet stehen, die in der nachfolgenden Liste fehlen).

Dagoi: hier erlebte WERNER einen unfreundlichen Empfang (WERNER, pp. 261 f.), dessen Ursache nicht sichtbar ist. Die Dorfbewohner nennen sich selbst Dagui, während die Sepa am Bogiahafen und die Karten der Weißen nur Dagoi kennen. Die benachbarten Ngaimbom nennen das Dorf Dagui. Dagoi (Dagu, Dagui) ist eine Koloniegründung der Bewohner von Aidibal. Beide sind Küstendörfer.

Mopu: liegt etwa 3 km landeinwärts hinter den beiden Küstendörfern Dagui und Bonaputa¹⁵, hat allerdings auch noch an der Küste am Gilagila River einen kleinen Dorfflecken namens

Mopikit. Die Bewohner von Mopu nennen sich selbst Mopuikit. Ein Nachbardorf von Mopu ist Kamur.

Bonaputa: WERNER nennt das Dorf Manabutan. Er wurde dort freundlich aufgenommen und fand, daß damals Kenntnis und Gebrauch des Pidgin-Englisch in dieser Gegend zu Ende seien (WERNER, p. 262). Zu Bonaputa vgl. auch SCHEBESTA (wie Anm. 15, pp. 586 ff.). Ein Nachbardorf von Bonaputa ist Ambayambar.

Wangol: ein kleines Küstendorf. Die Weißen sagen: Wangol, die Dorfbewohner selbst: Wanggol. WERNER nennt das Dörfchen: Angol (WERNER, p. 262).

Bimat: ein Dorfflecken, etwas landeinwärts zwischen Wangol und Suaru gelegen. An der Küste vor Bimat steht eine unbesetzte Nebenstation der Mission.

Suaru: auch Suarong genannt. WERNER schreibt: Tuarong (WERNER, p. 264).

(Ein Küstendorf, etwa 6 km Luftlinie östlich von Suaru gelegen, ist Dalua, das einzige Dorf in unserm Gebiete, das sprachlich nicht zum *moándo*-Sprachgebiet gehört, sondern zur Monumbo-Ngaimbom-Sprachgruppe. Zu Dalua vgl. auch KOSTER, wie Anm. 1, pp. 221 f. In der Nähe von Dalua liegt die Kokospalmpflanzung Bom.)

Wanru: auch Wanuru genannt, ein Inlanddorf hinter Dalua, etwa eine Wegstunde von der Küste entfernt. Vgl. dazu: KOSTER, wie Anm. 1, p. 222.

Aidibal: Küstendorf an der Bucht westlich von Banara gelegen¹⁶.

Banara: kleine Landzunge mit der gleichnamigen Missionsstation. Eingeborne wohnen auf der Landzunge nicht.

Dugumur: bei WERNER: Dugumor (p. 264), bei SCHELLONG (wie Anm. 6, p. 152): Tugumor, das nach ihm zur Zeit der Strafexpedition (29. 8. 1887) nicht weniger als 40 Häuser zählte, die damals alle in Flammen aufgingen (SCHELLONG, wie Anm. 6, p. 152). Dugumur liegt an der Bucht zwischen Banara und Hatzfeldthafen. Der von WERNER (p. 264) genannte Fluß Manubatang, westlich von Dugumur, heißt auf den offiziellen Karten: Marubadan.

Hatzfeldthafen: ist heute nur noch ein Hafen ohne Siedlung, schließt sich gleich nach Osten hin an die Bucht von Dugumur an.

Tombenam: ein kleines Dorf, das gleich östlich nach dem Hatzfeldthafen folgt. Gleicher Name auch bei WERNER (p. 265), während SCHELLONG (wie Anm. 6, p. 153) Tomberam schreibt. Auch dieses Dorf wurde bei der

hatte die liebenswürdige Freundlichkeit, mir eine Abschrift dieser wichtigen alten Notiz zur Verfügung zu stellen, da mir die „Nachrichten“ sonst nicht zugänglich waren. Ich danke ihm dafür auch an dieser Stelle herzlich. G. HÖLTKER.

¹⁵ JOSEF SCHEBESTA, Terms expressing relationship in the languages of Dagoi and Bonaputa-Mopu, New Guinea (Anthropos, 35-36, 1940-41, p. 587).

¹⁶ WERNER nennt hier noch „am Rande der Grasfläche“ die drei kleinen Dörfer Bileia, Abui und Imbua (WERNER, p. 264). Bileia dürfte der Dorfflecken Bilayo (auch: Bilau) bei Aidibal sein. Abui ist kein Dorf, sondern ein kleines Fließchen, das in die Bucht östlich von Banara mündet. Imbua, „ein Hügeldorf in der Nähe von Abui“, kann nicht mehr genauer identifiziert werden.

genannten Strafexpedition am 30. 8. 1887 vollständig verbrannt (SCHEL-LONG, p. 153).

Keiten : liegt 2-3 *km* östlich von Tombenam. WERNER schreibt Kitén und vergißt nicht zu erwähnen, daß einige Monate nach seinem Besuch (1910 ?) der Ambonese Saiman von den Kitén ermordet wurde (WERNER, p. 265).

Kaukumbar : liegt an der Mündung des Kaukumbar River. WERNER (p. 265) erwähnt nur den Fluß und nennt ihn Kaukombag.

Busiw : liegt unmittelbar am Samoa-Point. Bei WERNER (p. 265) heißt das Dorf : Budschi, auf älteren Karten aber : Busia. In Busiw begann P. JOSEF SCHEBESTA 1926 seine „Dienstreise“¹⁷. Busiw wird auch schon von P. KARL MORSCHHEUSER erwähnt¹⁸.

Simbine : liegt an einer kleinen Bucht, wo der Tororambar River mündet. Vgl. auch SCHEBESTA, wie Anm. 13, pp. 883 f., und MORSCHHEUSER (BORNEMANN, wie Anm. 18, p. 63). WERNER nennt diese Dorfgruppe : Tschibining (WERNER, p. 265).

Malala : eine größere Dorfgruppe an der Franklinbai, westlich vom Kronprinzenhafen. Vgl. auch SCHEBESTA, wie Anm. 13, p. 884. Malala ist noch heute wegen seines vorzüglichen Tabaks berühmt¹⁹, hat aber auch den traurigen Vorzug, die ersten Weißen in Nordost-Neuguinea ermordet zu haben. Malalaleute aus dem Dorf Laden haben im Mai 1891 drei Weiße (die beiden prot. Missionare Scheidt und Bösch und Herrn von Moisy, einen Beamten der „Neu-Guinea-Compagnie“ von Hatzfeldthafen) und 14 Miokesen überfallen und zu Tode gespeert²⁰. Nur zwei verwundete Miokesen entkamen und brachten die Hiobspost nach Hatzfeldthafen. Zu Malala vgl. auch KOSTER, wie Anm. 1, p. 221.

3. Die Sprache

Wie schon erwähnt, haben wir es hier mit einer einheitlichen und einzigen Sprache zu tun. Eine Ausnahme bildet nur Dalua (siehe oben). Die Einheitlichkeit schließt natürlich die Aufsplitterung in Dialektgruppen nicht aus.

Dialektisch näher zusammen gehören :

1. Aidibal, Dugumur, Dagoi, Tombenam und Malala
2. Wangol, Bimat und Suaru
3. Bonaputa und Mopu.

¹⁷ SCHEBESTA, wie Anm. 13, p. 882.

¹⁸ Vgl. FRITZ BORNEMANN, Missionar in Neuguinea : P. Karl MORSCHHEUSER, S. V. D., 1904-1934. 2. Aufl. Wien-Mödling 1939, pp. 67 ff.

¹⁹ „Malala grows tobacco in large quantities, the original seed having been obtained during the German régime from the experimental farm at Hatzfeldt Harbour“ (Official Handbook of the Territory of New Guinea. Canberra 1937, p. 432).

²⁰ Nähere Angaben darüber bei : G. KUNZE, Im Dienst des Kreuzes auf unbekannten Pfaden. 2. Heft. 3. Aufl. Barmen 1925, pp. 25-32. — „Das Wort 'Miokesen' ist ein Sammelname für alle aus dem Bismarck- und Salomo-Archipel bezogenen Arbeiter. Der Ursprung der Bezeichnung ist darauf zurückzuführen, daß die ersten Arbeitersendungen auf der kleinen Insel Mioko, dem Sitz der 'Handels- und Plantagensellschaft' im Bismarck-Archipel, zur Verschiffung nach Neuguinea an Bord genommen worden sind“ (ZÖLLER, wie Anm. 9, p. 40).

Die *moándo*-Sprache ist eine papuanische Sprache.

Die erste sprachliche Aufzeichnung (1887) stammt von Dr. HOLLRUNG²¹. Seine Wörter und Beispiele entnahm er dem Dialekt der Küstendörfer „von Nambar bis Tsimbin (etwa 20 km)“. Tsimbin ist unser Simbine, Nambar ist vielleicht unser Banara; jedenfalls ist ein Ort in der Nähe von Hatzfeldthafen gemeint, was sich schon aus der Angabe der km-Zahl ergibt. „Die Bergdörfer (*āmbae moánde*: Leute im Gebirge) sprechen einen von dem verzeichneten abweichenden Dialekt“ (p. 85). HOLLRUNGS sprachliche Angaben tragen natürlich alle Mängel und Schwächen erster Aufzeichnungen einheimischer Redeteile überhaupt und haben heute im wesentlichen nur noch antiquarischen Wert.

1891 hat ZÖLLER aus der „Hatzfeldthafen-Sprache“ eine größere Anzahl Haupt-, Eigenschafts-, Zeit- und Umstandswörter (pp. 406-409) zusammengestellt und dann in seinem „Wortverzeichnis“ mit fast 50 anderen Sprachen vergleichend aufgeführt (pp. 443-529)²². Als Unterlagen für diese Aufzeichnungen²³ hatte ZÖLLER zwei Vokabulare erhalten, „und zwar das eine von Herrn v. PUTTKAMER, der zur Zeit meines Besuches Stationsvorsteher war, das andere vom frühern Stationsvorsteher Herrn SCHOLLENBRUCH. Ich selbst bin mit den Eingebornen von Hatzfeldthafen ... nur verhältnismäßig wenig in Berührung gekommen“ (ZÖLLER, p. 367)²⁴.

Nach ZÖLLERS Publikation ist über die *moándo*-Sprache 50 Jahre lang nichts mehr gedruckt worden²⁵, bis P. JOSEF SCHEBESTA 1940/41 die „Verwandtschaftsnamen“ aus den beiden, voneinander ziemlich stark divergierenden Dialekten von Dagoi und Bonaputa-Mopu veröffentlichte²⁶.

Das fragmentarische Vokabular, das hier am Schluß diesem Aufsatz folgt, wurde von kath. Missionaren auf der Station Banara aufgenommen. Es trägt ebenfalls die Mängel einer ersten, später nicht mehr nachkontrollierten Niederschrift. Bei der außerordentlich großen Seltenheit von gedrucktem

²¹ HOLLRUNG, wie Anm. 14.

²² ZÖLLER, wie Anm. 9.

²³ Die Hatzfeldthafen-Sprache „wird in den Dörfern Tombenam, Dugumor usw. in der Umgebung der Station Hatzfeldthafen gesprochen“ (ZÖLLER, p. 406). Die „Sprache von Tombenam“ ist „in Dugumor, Bielau, Kaiten, Mbudoib, Tsimbin und andern Nachbardörfern bloß dialektisch leicht verschieden“ (p. 367). Dugumor = Dugumur, Kaiten = Keiten, Tsimbin = Simbine. Bielau dürfte das Dörfchen Bilayo bei Aidibal sein (vgl. Anm. 16). Mbudoib ist vielleicht mit Busiw identisch.

²⁴ Bekanntlich haben die Kritiken der Linguisten an ZÖLLERS eigenen Sprachaufnahmen und besonders an seinen Sprachvergleichen Angriffspunkte gefunden, doch braucht darauf hier nicht näher eingegangen zu werden, da er diese beiden Vokabulare von andern Autoren einfach übernommen hat.

²⁵ Wohl hat auch P. W. SCHMIDT in seine große Studie „Die sprachlichen Verhältnisse von Deutsch-Neuguinea“ die „Sprache von Hatzfeldthafen“ mitaufgenommen (Zeitschr. f. afrikanische und oceanische Sprachen, Bd. 5, 1900, pp. 358-372; Bd. 6, 1901, pp. 60-62), aber, wie er selber (p. 61) sagt, als Quelle nur ZÖLLERS Wörterverzeichnis genommen, sodaß es sich dabei substantiell nur um einen Abdruck handelt, wenn auch mit einer andern Auswertung.

²⁶ SCHEBESTA, wie Anm. 15, pp. 586-592.

sprachlichem Material aus den letzten Jahrzehnten über die *moándo*-Sprache ist der Abdruck auch dieses Vokabulars, trotz seiner offenbaren Schwächen, an dieser Stelle gerechtfertigt und mit ruhigem Gewissen zu verantworten.

4. Das Volk

Die Bewohner des *moándo*-Sprachgebietes sind sich auf Grund der gleichen Sprache durchaus einer gewissen Zusammengehörigkeit bewußt, aber es wäre verfehlt, daraus etwa auch ein Stammesgefühl ableiten zu wollen. Das liegt den Papuanern dieser und benachbarter Gebiete gar nicht. Im Vordergrund des gemeinsamen Interesses einer sozial-ökonomischen Einheit steht immer nur das Dorf, der Wohnplatz, nach dem die Bewohner sich auch benennen. Im Dorfleben spielen dann neben gewissen Dual-Organisationen besonders Sippe und Kleinfamilie ihre eigene Rolle.

Bei der geographischen Ausdehnung des Gebietes und der schon genannten Aufsplitterung in einzelne Dorfgruppen ist es nicht verwunderlich, trotz kultureller Gleichheit im großen und ganzen doch eine Menge Sonderformen beobachten zu können. Schon die dialektischen Unterschiede lassen das erkennen. Im kulturellen Bereich sind die Variationen nicht weniger zahlreich.

Man muß sich darum vor unzulässigen Verallgemeinerungen hüten. Das um so mehr, weil die hier folgenden Beobachtungen mehr zufälliger Natur, mehr ein erstes Rahmengerüst sind, das später durch systematische Feldforschungen ausgefüllt werden sollte. Der zweite Weltkrieg hat diesen Plan vernichtet. So blieben nur diese anfänglichen Aufzeichnungen erhalten, die trotz aller Lückenhaftigkeit einen Eigenwert in sich tragen, weil das Gebiet ethnographisch noch so gut wie unbekannt ist. Um diesen Eigenwert wissenschaftlich brauchbar zu gestalten, soll für jede Angabe möglichst die genaue Lokalprovenienz angegeben werden. Das bewahrt vor verfrühten Verallgemeinerungen und Verabsolutierungen, leugnet aber dabei andererseits die Möglichkeit nicht, daß gleiche oder ähnliche Dinge auch in andern Dörfern zu finden sind. Das zu untersuchen, wäre die Aufgabe einer Feldforschung an Ort und Stelle. Die Literatur schweigt sich bis jetzt darüber aus. Jede Beobachtung gilt als Beleg nur für den Ort, dem sie hier ausdrücklich zugeschrieben wird.

Die ursprüngliche Kleidung der hiesigen Eingebornen, d. h. vor der Einführung europäischer Stoffe, die heute überall bekannt und beliebt sind, war in allen Dörfern gleich: für die Männer die T-Binde aus geklopftem Bast, für die Frauen der Faserschurz aus gesplissenen Pandanus- oder Palmblättern. Der sog. „Haartrichter“ der Männer ist in den Dörfern bei Banara noch in Gebrauch, aber längst nicht mehr als allgemeine Regel. HOLLRUNG meldet 1888 den Haartrichter als Männertracht aus Hatzfeldthafen und von da an, die Küste entlang, nordwestwärts bis zur Sepik-Mündung²⁷. Von Banara aus nach Osten und Süden wird der Haartrichter seltener, in Malala ist

²⁷ HOLLRUNG, wie Anm. 12, p. 324.

er nach WERNER schon „nicht mehr so oft“²⁸. Schmucknarbentatauierung am ganzen Oberkörper ist von einigen Aidibal-Frauen belegt (Tafel 2, a).

Frauen und Mädchen haben vielfach nicht nur das Ohrfläppchen, sondern auch die Ohrmuschel am Rand zwei- oder dreimal durchbohrt. In diese Löcher hängen die Frauen kleine Schmuckstücke (Hundezähne, kleine Muschelringe), während die Mädchen in Ermangelung anderer Kostbarkeiten (wohl auch, um das Loch offen zu halten) einfach Grashalme hineinknoten. Belegt ist dieser Brauch zum mindesten in Aidibal.

Der Bauplan wie die Wohnweise in den Häusern der Küstendörfer Aidibal und Dugumur einerseits und andererseits in den dahinter im Inland liegenden, zur Siariarap-Dorfgruppe (Boanawaw, Widaro)²⁹ gehörigen Siedlungen haben zwar gewisse Gemeinsamkeiten miteinander, doch auch beachtliche Unterschiede. Gemeinsam ist ihnen der viereckige Grundriß mit dem

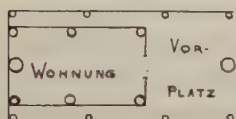


Fig. 1.
Grundriß von Haus und Vorplatz
unter dem gemeinsamen Dach in Aidibal, Dugumur
und ihrem Hinterland.

vor der Wohnung befindlichen Vorplatz (Textfigur 1), wobei Haus und Vorplatz unter dem gleichen, seitwärts fast bis auf den Boden reichenden, schwach gewölbten Satteldach liegen (Tafel 1, c ; Textfigur 2). Gemeinsam ist ihnen ferner der Umstand, daß tagsüber der Vorplatz meistens den Hausbewohnern als Aufenthaltsort dient. Dort wird auch gekocht. In Bezug auf den Wohn- und Schlafraum jedoch zeigen sich die Gegensätze. An der Küste hat das Haus den Charakter eines eigentlichen Pfahlbaus behalten, d. h. der Wohn- und Schlafraum liegt über der Erde erhöht oben unter dem Dach. Es ist ein abgeschlossener Raum mit niedrigen Seitenwänden und hoher Stirnwand, in der sich die kleine Tür befindet, zu der eine einfache Leiter emporführt (Tafel 1, c und 2, b). In den Inlanddörfern aber wohnt und schläft man auf dem Erdboden unter dem Pfahlbau. Dieses Untergeschoß ist ebenfalls mit Wänden abgeschlossen. Vorn befindet sich die kleine Tür. Der obere Raum unter dem Dach dient nur als Aufbewahrungsraum für Geräte und Vorräte. Man hat den Eindruck, in diesen beiden Haustypen Übergangsformen vom Pfahlbau zum Erdhaus oder um-

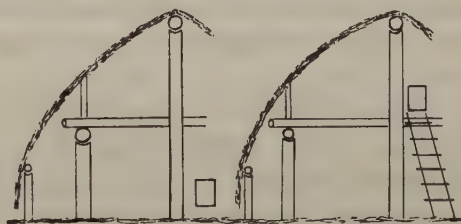


Fig. 2. Hausbautypen.
Links: im Hinterland; rechts: an der Küste.

²⁸ WERNER, wie Anm. 3, p. 267.

²⁹ Siariarap (Tafel 1, b), Boanawaw und Widaro sind kleinere Dorfflecken (Siariarap hat z. B. nur 5 Wohnhäuser), die auf den ersten, etwa 400 Meter hohen Hügelrücken hinter Aidibal und Dugumur liegen. Die Entfernung Siariaraps von der Küste beträgt etwa 2-3 Reitstunden.

gekehrt vor sich zu haben, denn die Baukonstruktion ist in beiden Fällen noch wesentlich gleich. Es kommt sogar vor, daß an der Küste auch noch der freie Raum unter der Wohnung mit Wänden umschlossen wird, sodaß wir dasselbe Hausbild sehen, wie im Hinterland, nur dient dann an der Küste dieser Raum unter der Wohnung als Aufbewahrungsraum für Geräte usw. Derselbe Haustyp also, nur ist der Schlaf- und Wohnraum an der Küste oben im Hause und der Vorratsraum unten, während es im Inland genau umgekehrt ist. Vermutlich bevorzugen die Küstenleute den oberen Raum, weil es dort kühler, die Bergvölker den unteren Raum, weil es dort in windigen, kalten Nächten wärmer ist.

Die Wände der Häuser bestehen aus dem unteren Teil der Sagopalmlblätter. Die Türöffnung kann mit geflochtenen Palmlattmatten oder sonstwie geschlossen und mittels untergesteckter Stöcke verriegelt werden. Die Dachbedeckung besteht aus geflochtenen Sagopalmlättern (Pidgin-Englisch: *marota*).

Ein seltener Haustyp an der Küste ist die ebenerdige Hütte ohne Wände. Das Satteldach steht unmittelbar auf der Erde. Es ist kein Wohnraum abgetrennt, sodaß diese Hütten doch mehr als Unterstellräume denn als eigentliche Wohnungen dienen.

Aus der Malalagegend nennt SCHEBESTA als Wohnungen die „Pfahlbauten mit einem runden Dach“³⁰. Ob er damit den oben beschriebenen Haustyp der Küste meint?

Die Waffen in allen Dörfern unseres Gebietes scheinen in früherer Zeit, als Regierung und Mission noch nicht, wie heute, die Kriege unmöglich machen konnten, Bogen und Pfeil gewesen zu sein. WERNER nennt sie ausdrücklich aus dem Dorfe Imbua³¹, SCHEBESTA aus Malala³². In den Küstendörfern sieht man heute keine Kriegswaffen mehr. Auch als Jagdwaffen haben sie ihre Bedeutung verloren. Im Inlanddorf Widaro sind noch Bogen vorhanden, die nach Aussage der Leute dort bodenständig sind. Der Querschnitt des Bogenstabes ist linsenförmig, die Bogensehne besteht aus

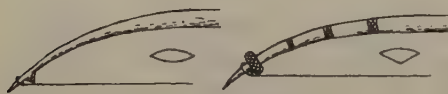


Fig. 3.

Fig. 4.

Fig. 3. Bogen im Inlanddorf Widaro.

Fig. 4. Bogen im Inlanddorf Widaro, aus dem Dorf Yakiba stammend.

Rotang. Der Bogen heißt: *emu* und ist etwa 150-170 cm lang. Das Widerlager für die Sehne auf der Unterseite des Bogenstabendes ist ein Wulst mit einem dreieckigen Längsschnitt, der mit dem Bogenstab ein einziges Stück bildet (Textfigur 3). In Widaro sowohl als auch in den andern benachbarten Inlanddörfern gibt es auch Bogen, die aus der Gegend von Yakiba³³

³⁰ SCHEBESTA, wie Anm. 13, p. 884.

³¹ WERNER, wie Anm. 3, p. 264. Zu Imbua vgl. hier die Anm. 16.

³² SCHEBESTA, wie Anm. 13, p. 884.

³³ Das Dorf Yakiba liegt von der Küste aus etwa zwei Tagereisen weit im Hinterlande von Banara.

und andern Hinterlanddörfern stammen. Sie haben ebenfalls Rotangsehnern; die Länge entspricht auch dem vorhin beschriebenen Bogen, doch ist das Widerlager für die Sehne aufgeflochten, und der Bogenstabquerschnitt zeigt oben eine Rundung, unten einen stumpfen Winkel (Textfigur 4). In den Inlanddörfern Siariarap, Widaro und Boanawaw dienen Bogen und Pfeil noch jetzt als Jagdwaffen bei der Schweinejagd.

In diesen Inlanddörfern gibt es auch lange Lanzen mit Bambusspitze als Jagdwaffen.

Ein alter viereckiger Holzschild hat sich noch im Dorfe Boanawaw erhalten (Tafel 3, *b*), allerdings nicht mehr als Kriegsschild wie in alten Tagen, sondern heute als Haustür dienend. Er ist aus einer einzigen Brettplanke gefertigt, etwa 180 *cm* hoch und 50 *cm* breit. Ein Handgriff ist nicht mehr vorhanden. Auf der linken Schildseite sind allerdings noch zwei Löcher sichtbar und in dem einen noch ein Stück Bastschnur, an der angeblich der Schild getragen wurde. Wahrscheinlich sind aber die Löcher erst später hineingebrannt worden, um den Schild als Tür verwenden zu können. Auffällig ist aber immerhin, daß auch nicht Reste eines alten Griffes auf der Rückseite des Schildes zu finden sind. Tafel 3, *b*, zeigt die reiche Schnitzornamentik auf der Vorderseite dieses Schildes. Über die Bedeutung der Einzelheiten war keine Auskunft zu bekommen. Große viereckige Kriegsschilde aus Holz meldet auch GRABOWSKY aus dem Hatzfeldthafen-Bezirk (GRABOWSKY, wie Anm. 6, p. 188).

Die hölzernen Signal- oder Schlitztrommeln, die man heute in Aidibal und Dugumur sieht, sind von den Bewohnern auf der Insel Manam eingehandelt worden. Die Manam haben sie aber nicht selbst gefertigt, sondern sie von den Bewohnern in Kayan-Boroi, in dem bekannten Fabrikationszentrum für Signaltrommeln, gekauft. Darum finden wir um Banara herum die gleichen Signaltrommeln wie an der Ramu-Mündung, die GRAEBNER schon eingehend beschrieben hat ³⁴. Es scheint, daß in Aidibal, Dugumur und im dazu gehörigen Hinterland früher riesengroße, aber wenig verzierte Signaltrommeln bodenständig waren. In Aidibal liegt an der Längsseite eines Hauses eine solche alte Signaltrommel (Tafel 3, *c*). Sie ist wohl 5 *m* lang, ohne Schmuck, halb im Flugsand begraben und heute fast außer Gebrauch. An beiden Enden sind Klötze als grobe Handgriffe herausgearbeitet, von denen der eine durchlocht erscheint, wohl um für den Transport eine dicke Liane oder einen Stock hindurchstecken zu können. Nach Angabe der Dorfbewohner wurde diese Signaltrommel, die den Eigennamen *Ngaiyakakui* trägt, früher von Aidibal-Leuten gefertigt. Im Hinterland müssen ähnliche oder gleiche Trommeln heimisch gewesen sein. Es haben sich noch mehrere Exemplare in den Inlanddörfern erhalten. Im Dorfe Wanru (oder Wanuru) z. B. liegt die Trommel, die Textfigur 5 zeigt. Diese alten Trommeln an der Küste wie im Inland stehen immer unmittelbar auf der Erde, während die heutigen Signaltrommeln aus dem Ramudistrikt bekannt-

³⁴ FRITZ GRAEBNER, Holztrommeln des Ramudistriktes auf Neu-Guinea (Globus, 82, 1902, pp. 299-305).

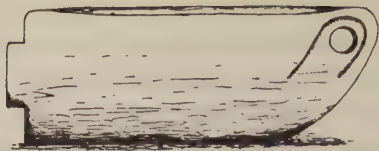


Fig. 5.

Alte Signaltrommel im Inlanddorf Wanru.
Das einzige Ornament am Loch ist eine
eingeschnittene Rille.

lich stets auf zwei Liegeklötzen ruhen. Nach SCHEBESTA soll das Verbreitungsgebiet dieser altertümlichen, grobgearbeiteten Signaltrommeln etwa in Suaru beginnen und sich bis über Malala hinaus erstrecken ³⁵.

Fadenspiele der Mädchen sind aus Aidibal bekannt. Es konnten folgende Endfiguren festgestellt werden: Vogel (*moka*), Betelpfeffer (*upu*), Tritonshorn (*ubob*), Ohrschmuck aus gedrehtem Gras (*gedégut*) ³⁶, Bambus (*mbu*), Kind (*mami*), Messer (*makit*) und Kasuar (*usuar*). Leider sind die photographischen Aufnahmen nicht so gut gelungen, daß sie hier publiziert werden können.

Im Gemeinschaftsleben der Dorfbewohner des *modondo*-Sprachgebietes sind gewisse Dual-Organisationen festzustellen, die wir, weil sie nicht wesentlich für die Heiratsregelung (sie sind nicht absolut exogam), sondern mehr in den friedlichen, bzw. kriegerischen Personalbeziehungen und auch in religiösen und kultischen Belangen eine Rolle spielen, nach dem Vorbild M. MEADS ³⁷ als „ceremonial dual divisions“ bezeichnen können. Die kultische Dual-Organisation ist in unserm Gebiete z. B. faßbar in der Zweiteilung der Geisterflöten usw., die ja zum *tamberan*-Kult gehören. Die Dichotomie in den erwähnten Personalbeziehungen mag hier nach dem Beispiel im Bogia-Bezirk, wo ebenfalls ganz analoge Verhältnisse im Gemeinschaftsleben bestehen, mit „Bewertungsplattform“ (oder „Friedensplattform“) und „Kriegsplattform“ (oder „Speerplattform“) bezeichnet werden. Man beachte aber: der Ausdruck „Plattform“ ist hier nur im soziologischen (übertragenen) Sinne gemeint; sie bezeichnet hier nur eine im besonderen Sinne zusammengehörige Gruppe von Menschen. Ob dem soziologischen Ausdruck „Plattform“ auch ursprünglich eine reale Plattform (eine auf Pfählen errichtete, im allgemeinen dachlose Ebene, auf der man sitzen, essen, plaudern, Betel kauen kann) entsprach, darf man vermuten, ist aber als Problem noch nicht genügend abgeklärt. Dabei sei noch ausdrücklich gesagt, daß der Ausdruck „Plattform“ in diesem Sinne hier in unserm Gebiete noch nicht belegt ist. Aber inhaltlich handelt es sich um die gleichen Auffassun-

³⁵ SCHEBESTA, wie Anm. 13, p. 884.

³⁶ Gemeint ist der schon genannte Mädchen-Ohrschmuck aus Gras.

³⁷ MEAD spricht von den Arapesh (zwischen Sepik und Nordost-Küste), bei denen es ähnliche Dual-Organisationen gibt, wie in unserm Gebiete, und sagt: „There are two dual divisions among the Arapesh; neither one regulates marriage. The division of clans into *iwhul* and *ginyau*, which is used as a rather unorganized way of dealing with exchanges of food, is the dual division referred to above. The other dual division, *kumun* and *kwain* (hawk and parrot) is only significant in the rites of the *Tamberan* cult, and has no relationship to the *marselai* cult“ (MARGARET MEAD, *The Marsalai Cult Among the Arapesh* ..., Oceania 4, 1933-34, p. 42, Anm. 6).

gen und Einrichtungen wie bei den sog. „Plattformen“ der Bogia-Leute, weswegen wir den Ausdruck von dort wohl der Einfachheit halber hier übernehmen dürfen.

Mopu hat die Zweiteilung der Plattformen, doch sind die Namen der beiden Gruppen nicht bekannt. Im Dorfflecken Kamur, einem Nachbardorf von Mopu, heißen die beiden Gruppen: *bonawakanam* (Bewirtungsplattform) und *wilalimundza* (Kriegsplattform); in Bonaputa: *kawun munuma* (Kriegsplattform; *kawun* = „Hund“) und *boirimbuaw* (Bewirtungsplattform); in Ambayambar bei Bonaputa: *warikitik* und *tareruruk* (Bewirtungsplattformen³⁸) und *samborakanam* (Kriegsplattform); in Wangol: *wangorimir* (Bewirtungsplattform) und *talatal* (Kriegsplattform); in Aidibal: *babaurat* und *liwubana* (Bewirtungsplattformen) und *ambarama* und *koun* (Kriegsplattformen³⁹); in Tombenam: *aiwutaw* (Bewirtungsplattform) und *imalob* (Kriegsplattform). Tombenam hat noch eine dritte Plattform namens *bayadabi*, zu der aber nähere Angaben fehlen. Aus Widaro (Dugumur-Hinterland; vgl. Anm. 29) ist nur die Existenz der beiden Plattformen bekannt, nicht ihre Namen.

Die kultische Zweiteilung scheint in unserm Gebiete mit der sog. „Plattform“-Organisation parallel zu laufen, bzw. richtiger: ihr zugeordnet zu sein, wenigstens was die Zweiteilung der Geisterflöten angeht. Geisterflöten aus Bambus ohne nähere Angaben sind aus Dagoi und Dugumur belegt. In Mopu ist die allgemeine Bezeichnung der Geisterflöten: *wuyamb*, was also kein Eigenname einer bestimmten Flöte ist. Das Flötenpaar *yabuir* (= Eigenname der beiden Flöten) gehört dort zur Bewirtungsplattform, das Flötenpaar *kuarak* zur Kriegsplattform. Eine Zuordnung der Geisterflöten zu den Plattformen kennen wir weiters aus Kamur, wo das Flötenpaar *kuarak*⁴⁰ der Bewirtungsplattform (*bonawakanam*) und das Flötenpaar *kandzawianum* der Kriegsplattform (*wilalimundza*) zu eigen ist. Auch Bonaputa hat zwei Flötenpaare, und zwar die Flöten *pokera* der Bewirtungsplattform (*boirimbuaw*) und die Flöten *bolana* der Kriegsplattform (*kawun munuma*). In Ambayambar hat die Bewirtungsplattform (*warikitik*) die Flöte *yamunalue*, die Kriegsplattform (*samborakanam*) die Flöte *karau*. Die vorhin genannte zweite Bewirtungsplattform (*tareruruk*) in Ambayambar hat keine Flöte. In Widaro ist die allgemeine Bezeichnung für Flöte: *gairaba*. Vorhanden sind dort zwei Flötenpaare, deren Eigennamen sind: *Sandami* mit seiner Frau *Maida* und *Samangau* mit seiner Frau *Agadua*. Über eine Zuteilung zu den Plattformen ist nichts bekannt. In Aidibal haben wir drei Flötenpaare, und deren Namen sind: *Nadua* und seine Frau *Sika*, *Tamagui* und seine Frau *Sika*⁴¹, *Karamba* und seine Frau *Wandau*. Ob und wie sich

³⁸ Ambayambar hat also zwei Gruppen der Bewirtungsplattform, die wohl ursprünglich zusammen eine Einheit bildeten, wenn sie sich auch heute in Bezug auf den Besitz der Geisterflöten unterscheiden.

³⁹ In Aidibal gibt es also im ganzen vier Plattformen. Die allgemeine und gemeinsame Bezeichnung für alle Plattformen ist dort: *balbal*.

⁴⁰ Man beachte: hier gehört *kuarak* zur Bewirtungsplattform, im benachbarten Mopu aber zur Kriegsplattform. Ob hier nicht ein Hör- oder Schreibfehler vorliegt?

⁴¹ Es ist nicht klar, ob es sich hier um zwei Frauen gleichen Namens oder nur um ein und dieselbe Frau handelt.

diese drei Flötenpaare auf die bekannten vier Plattformen verteilen, entzieht sich unserer Kenntnis.

Die Schwirrhölzer heißen in Mopu: *takilat*. Diese Bezeichnung ist aber kein Eigenname, sondern eine allgemeine Benennung und bedeutet soviel wie „zum Kult gehörig“, „Kultobjekt“. In Widaro ist die allgemeine Bezeichnung für Schwirrholz *wuyamb* ⁴², sein Eigenname aber ist *kamoa*.

Über die vielgestaltige Geisterwelt unseres Gebietes ist im einzelnen wenig bekannt geworden. Vielfach sind nur die Namen der Geister überliefert. Gleichwohl seien die Namen hier genannt, weil sie bei späteren Vergleichsstudien vielleicht von Wert sein können. Soweit die oben aufgeführten Flöten- und Schwirrhölzernamen nicht allgemeine Bezeichnungen, sondern Eigennamen sind, haben wir es mit Geisternamen, d. h. richtigen Geistern zu tun, da Flöte und Schwirrholz in diesem Falle die Geister selbst sind (nicht bloß ihr Symbol oder Eigentum), genauer gesagt: die Stimme des betreffenden Geistes.

In Dagoi ist die allgemeine Bezeichnung für „Geist“: *nembe*. An der Spitze der Geisterhierarchie steht *Uliwai*, eine weibliche Gottheit, die Hauptschutzgöttin der Dagoi. Aus dem Rauch ihres Herdfeuers entsteht der Regenbogen. *Uliwai isami* = „*Uliwai* kocht“, sagt man, wenn der Regenbogen am Himmel steht. *Uliwai* hat auch Beziehung zum Mond und zum Kasuar. Bekannt ist ferner der Geist *Aninanina*, von dem man sagt, daß er die Signaltrommeln „ausfrißt“ ⁴³.

In Mopu heißt der Hauptschutzgeist: *Arikisai*. Die Signaltrommeln werden vom Geist *Manenanena* verfertigt. Die allgemeine Bezeichnung für „Geist“ ist: *nanara*.

Aus Wangol kennen wir die mythische Geistgestalt *Tamoyan* wenigstens dem Namen nach.

Die Aidibal-Leute haben folgende Geister, deren Namen bekannt sind: *Sadam*, *Arambara*, *Ambarama*, *Namite*, *Adiambu*, *Usiriner*, *Mambura*, *Uliwa*, *Mapuaw*, *Sumoyak*, *Nembe*, *Garamuna*, *Uruskuna* und *Gamugamug*. Die drei zuletzt Genannten sind Flöten. Außer ihren Namen wissen wir aber sonst nichts Besonderes über sie.

In Widaro ist es mit den Geistern *Sadam*, *Namite*, *Yaiwama*, *Sowinai*, *Uliwa*, *Garamun* und *Oksakora* ebenso. Der allgemeine Ausdruck für „Geist“ ist: *ninara*.

⁴² *wuyamb* ist in Mopu, wie schon gesagt, eine allgemeine Bezeichnung für „Flöte“, hier in Widaro aber eine allgemeine Bezeichnung für alle „Kultgeräte“, umfaßt also Flöten, Schwirrhölzer, Kulttänze und überhaupt alles „zum-Kult-Gehörige“.

⁴³ Wie auch sonst meistens in Neuguinea ist das Verfertigen der hölzernen Signal- oder Schlitztrommeln ein „Geheimnis der Männer“. Den Frauen und Nicht-Eingeweihten wird gesagt, die Signaltrommeln seien ausschließlich ein Werk der Geister. Weil das kunstvolle „Aushöhlen“ der werdenden Trommel die schwierigste Arbeit ist, wird dieses Verbum als pars pro toto für die ganze Herstellung der Trommel gebraucht. Darum wird den Frauen gesagt: Geist So und So „frißt die Trommel aus“ (d. h. höhlt die Trommel aus). Vgl. zum Thema „Signaltrommeln“ die vielen Parallelen und Einzelangaben aus Neuguinea in der Studie von WALTER GRAF, Die musikwissenschaftlichen Phonogramme RUDOLF PÖCHS von der Nordküste Neuguineas (Die Österr. Akademie d. Wissensch., R. PÖCHS Nachlaß. Ser. B: Völkerkunde, II. Bd.) Wien 1950. 104 pp.

In Tombenam haben wir die Geister *Agadua* und *Uliwa*; letzterer ist der Kriegsplattform (*imalob*) zugeordnet.

Die religiöse Bedeutung der Jugendweihen ist im Gemeinschaftsleben der Primitiven wohl ebenso groß wie ihre soziologische. Darüber ist leider gerade aus unserm Gebiete so gut wie nichts bekannt geworden. Durch den verderblichen Einfluß der Weißen, der sich gewollt oder ungewollt aus der Akkulturation ergibt, ist die Jugendweihe bei der Küstenbevölkerung zurückgedrängt oder schon abgeschafft worden. Nur aus Aidibal wissen wir über die Jugendweihe der Knaben: Die Kandidaten werden zuerst schwarz gefärbt. Während der Weihetage werden sie mit Stöcken geschlagen und mit Feuer gebrannt. Sie erhalten auch als Abzeichen bestimmte Schmucktatauierung (Schmucknarben!) auf den Oberarmen. In Bezug auf diese Narben, *omel* genannt, wird später den Frauen gesagt: „Der Geist *Usirirer* hat ihn gebissen.“ Die typische Männerkleidung (T-Binde aus Bast) bekommen die Knaben bei dieser Gelegenheit von ihrem „Mutterbruder“ (Onkel mütterlicherseits). An gewissen Veranstaltungen im Geisterhaus dürfen auch bestimmte Mädchen teilnehmen. Die männlichen Kandidaten haben im Geisterhaus auch das Flötenblasen zu erlernen. Dazu nehmen sie ein Blatt vom Baume *wilokai*, halten es flach vor den Mund und saugen so die Luft ein. Andere Kandidaten blasen das Blatt über einer Kokosnußschale. Dieses Blatt-Blasen hat Beziehung zum Geiste *Uliwa*.

Eigentliche Beschneidung ist in Aidibal nicht in Gebrauch. Ebenso nicht in Widaro, wo nicht einmal das Armnarben-Schneiden der Knaben geübt wird. Knaben-Beschneidung ist auch in Dagoi und Malala unbekannt. Aus allen andern Dörfern liegen weder positive noch negative Aussagen vor.

Gewisse kultische Geheimnisse der Frauen existieren zweifellos, wenn wir auch über die Einzelheiten fast nichts wissen. Es handelt sich dabei wohl um eine Art der „Geheimen Frauenbünde“. Die Mitgliedschaft ist auf bestimmte Frauen beschränkt und setzt eine besondere Initiation voraus. Als äußeres Zeichen tragen diese Frauen eine bestimmte Narbentatauierung, entweder auf dem Oberarm, wie es z. B. aus Widaro belegt ist, oder auf dem linken Oberschenkel, wie in Aidibal. Ob die Frau aus Aidibal von Tafel 2, *a*, mit den auffällig vielen Schmucknarben etwa in diesen „Geheimbund“ gehört, wissen wir nicht. Jedenfalls sind uns aber aus Aidibal die „Geistertänze“ der Frauen, die man „*Nembe*-Tänze“ nennt, bekannt geworden, sodaß man aus der vorkommenden Oberschenkeltatauierung und diesen Geistertänzen wohl auf die Existenz des „Frauen-Geheimbundes“ auch in Aidibal schließen darf. Der technische Ausdruck für diese Frauentänze ist: *nembeom*, „sie machen *nembe*“⁴⁴. Die Männer von Aidibal sagen, die Frauen würden während dieses Tanzes an der Umzäunung des Platzes rütteln und mit trockenen Blättern rasseln, um auf diese Weise die „Stimme des Geistes *Nembe*“ vorzutäuschen.

Auch die Männer haben ihre Geistertänze, so z. B. in Suaru, wo

⁴⁴ *nembe* kann also in Aidibal sowohl „Geist“ als auch „Frauentanz“ bedeuten, wobei an einen bestimmten „Geistertanz“ ganz bestimmter Frauen zu denken ist.

der allgemeine Name solcher Tänze *takilat* ist. *takilat* wird als personifizierter Tanz oder als Geist aufgefaßt (Pidgin-Englisch: *tamberan*). Für diese Tanzfeste wird zuerst ein hoher Zaun um den Tanzplatz gebaut. In der Nacht, wenn die Frauen und Kinder schlafen, schmücken sich die Männer mit Hundezähnen und Kasuarfedern. Sie schleppen aus den Gärten viele Taros hinter den Zaun. Auch ein Schwein wird geholt. Einige Taros werden mit Kalk bestrichen und so hoch über dem Zaun aufgehängt, daß die Frauen draußen sie sehen können. Während nun die Männer hinter dem Zaun bei einem großen Festessen die Taros und das Schwein verzehren, müssen die Frauen aus diesem Teil des Dorfes verschwinden. Die Schalen der Taros und die Knochen des verzehrten Schweines werden über den Zaun geworfen. Die Männer sagen den Frauen: „*Takilat* hat das Schwein verzehrt.“

Maskierte Männer kommen hinter dem Zaun hervor und tanzen auf dem Dorfplatz. Es sind die Geister, die da tanzen. Maskentänze fehlen aber in Mopu und Aidibal.

Ob die sog. „Nackttänze“ auch in die Kategorie dieser Geistertänze (der Frauen und Männer) gehören, oder mehr ein „Fruchtbarkeitsritus“ oder sonst etwas sind, läßt sich bis jetzt noch nicht entscheiden. An der Küste sind solche Nackttänze heute natürlich unmöglich, aber im Hinterland kommen sie noch vor. Wenn man den Erzählungen der Eingebornen glauben will, haben die Bewohner des Dorfes Kodawik noch im Mai 1938 im Dorfe Sabaruwaw Nackttänze öffentlich aufgeführt. Kodawik und Sabaruwaw liegen im Hinterland von Dugumur, etwa 5 Wegstunden von der Küste entfernt.

Altertümliche Bestattungsformen der Toten haben sich unter dem Einfluß der Regierung an der Küste nirgends halten können. Wie berechtigt das Einschreiten der Regierung dagegen aus hygienischen Gründen war, zeigt die Bestattungsform, wie sie in den Dörfern Pariakanam, Dumundum und Umgebung ⁴⁵ üblich war und wohl auch heute vereinzelt und in aller Stille noch in Gebrauch ist. Dort wurde nämlich der Tote im Wohnhause der Hinterbliebenen bis zur Verwesung aufbewahrt. Die Leichenflüssigkeit aus dem toten Körper wurde mittels Bambusrohre in die Erde abgeleitet.

Die Küstenbevölkerung treibt noch heute wie in alten Zeiten einen lebhaften Handel, sowohl mit den Nachbardörfern und entfernten Siedlungen, als auch besonders mit den Bewohnern der großen Inseln Manam und Karkar. Das Transportmittel ist das Kanu mit Ausleger. Für weitere Seefahrten hat man seetüchtige große Segelkanus, die alle ihre eigenen Namen haben. In Dagoi z. B. hat man folgende Kanu-Eigennamen: *Wenkau* ⁴⁶, *Amatakani*, *Liwowo* und *Samusamu-Malala*. Da diese Namen auch gleichzeitig die jeweiligen „Kanuzauber“ (für Kanubau, Jungfernfahrt, jede größere

⁴⁵ Pariakanam und Dumundum sind Dörfer, die im Hinterland von Suaru liegen. Auch sie sprechen einen *moándo*-Dialekt.

⁴⁶ *Wenkau* dürfte mit *Wunekau* identisch sein, der an der Nordostküste Neuguineas als Sonnengottheit verehrt wird; vgl. dazu: HEINRICH MEYER, S. V. D., *Wunekau* oder Sonnenverehrung in Neuguinea (Anthropos, Bd. 27, 1932, pp. 423-455, 819-854; Bd. 28, 1933, pp. 27-53).

a: Korallenriff und Sandstrand der Bucht östlich von Banara. Blick auf die Dugumur-Pflanzung. Im Vordergrund zwei Knaben aus Aidibal.



b: Das Dorf Siariarap im Hinterland von Aidibal und Dugumur; vgl. die Annkg. 29.



c: Wohnhaus in Aidibal. Das Dach ist an der hinteren und rechten Hausseite noch nicht ganz fertig.



Photos :
GEORG HÖLTKER.



b



a

a : Drei Frauen aus Aidibal. Links : Dorothea Kirik ; mitte : Clara Kubai ; rechts : unbekannt. (Photo : JOSEF MUCH.)
b : Frauen und Mädchen aus Aidibal an der Hausleiter. Links : Johanna Mangel ; zweite : Veronika Bobota ; dritte (sitzend) : Lina Balong ; rechts (mit Elephantiasis) : Berta Tomona. (Photo : GEORG HÖLPKER.)

WILHELM TRANEL, Völkerkundliche und sprachliche Aufzeichnungen
aus dem *moándo*-Sprachgebiet in Nordost-Neuguinea

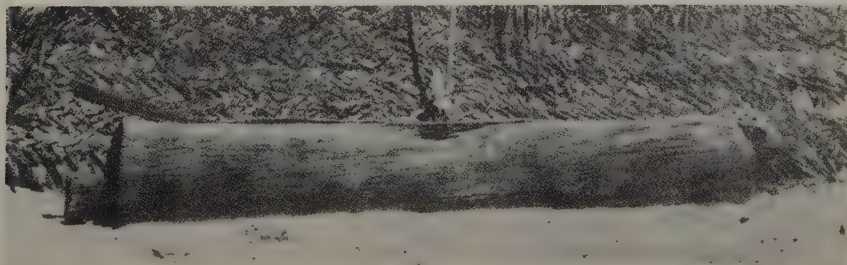


a

- a*: Jungmann Christian Kaimana
aus Aidibal; etwa 15 Jahre alt.
b: Alter Holzschild aus dem Inland-
dorf Boanawaw; vgl. die Anmkg. 29.
Höhe etwa 180 cm, Breite etwa 50 cm.
c: Alte Signaltrommel mit dem Eigen-
namen *Ngaiyakakui* im Dorfe Aidibal.
Länge etwa 5 m.



b



c

(Photos: GEORG HÖLTKER.)



Seefahrt usw.) bedeuten, kann man hinter diesen Namen vielleicht auch Geistergestalten vermuten.

Die Existenz des Totemismus läßt sich im *moándo*-Sprachgebiet noch nicht direkt belegen. Wir haben aber Mythenfragmente, aus denen wir auch auf den Totemismus als Komponente der Mischkultur unseres Gebietes schließen dürfen. Selbstredend sind damit noch keine genaueren Einzelheiten gegeben. Wir wissen noch nichts darüber, ob der Totemismus noch heute lebt, bzw. bis in die jüngste Zeit lebendig war, oder ob die Mythen uns nur einen blassen Schimmer aus längst vergangenen Zeiten vermitteln, ob sie selbst und ihre totemistischen „Anklänge“ hier heimisch oder importiert sind, ob überhaupt und wie intensiv in der Praxis hier eine Wechselwirkung zwischen Totemismus und Gemeinschaftsleben besteht oder bestand. Immerhin sind die Mythenfragmente wichtig genug, sie an dieser Stelle wiederzugeben.

5. Die Mythen

Von „Mythenfragmenten“ war soeben die Rede. Tatsächlich besteht gerade in diesem Sektor eine bedauerliche Armut des verfügbaren Materials. Sei es, daß der jahrzehntelange Kontakt mit den Weißen das alte Erzählgut in Vergessenheit geraten ließ, sei es, daß diese Eingebornen von Haus aus überhaupt wenig Sinn für Mythen und Erzählungen haben, sei es, daß rein äußere Gründe bei der Materialsammlung eine mehr stiefmütterliche Behandlung der geistigen Kultur bedingten, kurz, wie dem auch sei, Tatsache ist jedenfalls, daß hier keine einzige vollständige Mythe, sondern nur das eine oder andere Teilstück mitgeteilt werden kann. Vielleicht haben spätere Forscher mehr Glück, wenn sie von diesen Ansatzpunkten ausgehen können.

a) Abstammungsmythen

Dagoi: Die Dagoi leiten ihre Abstammung vom Kasuar her. Eine Mythe oder weitere Einzelheiten darüber sind nicht bekannt.

Mopu: In Mopu stammt ein Teil der Bevölkerung⁴⁷ vom Seeadler (*talanau*) ab. Man nennt sie „das Seeadler-Geschlecht“, dessen Urahn ein Seeadler war. Dieser Seeadler in der Urzeit legte zwei Eier, aus denen Mädchen hervorkamen. Die Vererbung der Zugehörigkeit zu diesem Geschlecht geht in mütterlicher Linie weiter. Die Mitglieder dieses Geschlechtes essen noch heute keinen Seeadler, sonst würden sie große Wunden am Körper bekommen. Doch wer nicht von diesem Geschlechte ist, darf in Mopu ohne Bedenken Seeadlerfleisch essen.

Ein anderes Geschlecht in Mopu ist das sog. *natau*-Geschlecht, das aber aus dem fremdsprachigen Ngaimbom hierher gekommen sein soll. Mehr ist darüber nicht bekannt geworden.

Bonaputa: Ein Mann ging in den Wald. Unterwegs verlor er sein Koprastückchen, das er sich als Zauberamulett unter das Armband gesteckt

⁴⁷ Im Jahre 1937 zählte die Bevölkerung von Mopu im ganzen nur 92 Köpfe (48 Männer und Knaben, 44 Frauen und Mädchen).

hatte. Ein weiblicher Kasuar fand das Stückchen Kopra, fraß es und wurde davon schwanger. Der Kasuar gebar zwei Lebewesen: das eine war ein Kasuar, das andere ein Menschenkind. Als das Menschenkind schon etwas größer geworden war, fiel es in eine Kasuarfalle. Der Mann, dem die Falle gehörte, nahm das Kind mit in sein Dorf. Dort wuchs das Kasuarkind zum Mann heran, heiratete die Tochter des Fallenstellers und hatte von ihr viele Kinder und eine große Nachkommenschaft. Von diesem Kasuarkind stammen auch alle Bewohner in Bonaputa ab.

Wangol: Obige Kasuarmythe ist auch hier bekannt. Auch die Wangol leiten ihren Ursprung von diesem Kasuar ab.

Widaro: Die ersten Menschen entstanden aus einer Geisterfrau, die in der Urzeit zerschnitten wurde.

b) Sonstiges Erzählgut

Wangol: 1. Mythe vom Brüderpaar *Liwowo* und *Monumbo*:

Liwowo hatte zwei Frauen. Sein jüngerer Bruder *Monumbo* hatte geschlechtlichen Umgang mit einer der beiden Frauen seines älteren Bruders. Bei einer solchen Gelegenheit tatauierte *Monumbo* ihr sein individuelles Schmuckmuster auf den Unterleib. Der ältere Bruder sah das Muster und erkannte es. Infolgedessen bekamen die beiden Brüder Streit miteinander und trennten sich. *Liwowo* fuhr auf dem Kanu nach Osten; er hatte bei sich seine getreue Frau und einen Eber. Darum kommen aus dem Osten die gekrümmten Eberhauerzähne, die als Schmuck begehrt sind. *Monumbo* fuhr auf seinem Kanu nach Westen und hatte bei sich seine Mutter und einen Hund. Darum kommt aus dem Westen der kostbare Hundezahnschmuck.

2. Mythe von *Tamoyan*:

Tamoyan sah auf dem Fruchtbaume seines älteren Bruders zwei Tauben sitzen, welche die Früchte fraßen. Er warf mit Steinen und Stöcken nach ihnen, um sie zu verscheuchen, aber vergebens. Da warf er die Nackenstütze seines Bruders nach ihnen, doch die Tauben griffen die Nackenstütze auf und flogen damit nach der Insel Karadab. (Diese Insel ist nicht zu identifizieren.) Wegen der fehlenden Nackenstütze bekam er Streit mit seinem älteren Bruder und entfernte sich. Später wohnte er in der See in der Nähe des Strandes. Wenn die Frauen des Dorfes zum Fischen an den Strand kamen, hatte er mit allen Frauen geschlechtlichen Verkehr. Die Frauen liebten das. Aber *Tamoyan* wurde von einem Kind verraten. Da kamen die Männer des Dorfes mit ihren Waffen, und während er mit den Frauen verkehrte, überfielen und speerten sie ihn zu Tode. Sie schnitten ihm den Penis ab, der hart war wie ein Stein, und die Leute gebrauchten fortan diesen Stein für den Yämszauber in ihren Gärten.

Aidibal: 1. Streit zwischen Lederkopf und Kasuar:

Der Lederkopf (*kaiwatok*) und der Kasuar (*usuar*) bekamen Streit miteinander. Der Lederkopf wollte, daß Gärten angelegt würden. Der Kasuar aber sagte, das sei unnütz, denn alles müsse von selber aus der Erde kommen. Darüber stritten sie und schlugen aufeinander ein. Der Kasuar flüch-

tete in den Busch. Aus seinem Kot entstanden die wilden Betelpalmen (Pidgin-Englisch: *limbum*), aus deren Stamm man die Speere macht. Der Lederkopf blieb im Dorf. Wenn ein Buschschwein in der Schweinefalle gefangen ist, ruft er: *soa* („hol es!“) und zeigt dadurch den Dorfbewohnern an, daß ein Schwein in der Falle gefangen wurde.

2. Eine Tote kehrt nach vier Tagen zurück:

Eine Frau war gestorben und ging zum Totenland in der See. Der Mann beweinte sie sehr. Da hatte sie Mitleid mit ihm, kam nach vier Tagen aus dem Totenland zurück, ging in das Haus ihres Mannes und kochte für ihn und das Kind. Danach verwandelte sie sich in einen Schmetterling und beobachtete, was der Mann tun würde. Der Mann aß aber nur einen Teil des Essens und warf das übrige weg. Da wurde die tote Frau böse, ging ins Totenland zurück und verschwand dort für immer. Hätte der Mann das Essen nicht weggeworfen, dann wären alle Toten nach vier Tagen zu den Lebenden zurückgekommen.

6. Das Vokabular

(Vorbemerkung: Es ist jedem Linguisten sofort klar, daß in dem nachfolgenden Wörterverzeichnis die meisten Gegenstandswörter mit dem Possessivum „mein“ (*zo, so, tso, zu, su, tsu*) verbunden sind. Vermutlich hat der Fragesteller jeweils auf einen Körperteil des Gewährsmannes gezeigt — übrigens eine durchaus bewährte Frage-methode —, und der Gefragte hat wahrheitsgemäß geantwortet: „mein Kopf“, „mein Auge“, „meine Nase“ usw. Die gegebene Antwort wurde niedergeschrieben, enthält aber neben dem Gegenstandswort auch noch das Possessivum 1. Pers. Singl. Ich hatte zunächst die Absicht, hier bei der Veröffentlichung das Possessivum abzulösen und, wie üblich, nur das Gegenstandswort in die Liste aufzunehmen. Nach wenigen Versuchen mußte ich den Plan aufgeben. Das Vergleichsmaterial ist viel zu gering, um jetzt nachträglich eindeutig und mit Sicherheit feststellen zu können, wo das Possessivum aufhört und das Gegenstandswort beginnt. Dazu kommt, daß der Schlußvokal des Possessivums 1. Pers. Singl., nämlich das *o* oder *u*, zugunsten eines folgenden Vokals verschwinden, bzw. sich mit ihm verbinden kann. Schließlich bieten eine gewisse Vorliebe für Vokalharmonie wie auch die Unsicherheit des richtigen Lautwertes der Vokale weitere unüberwindliche Schwierigkeiten für die nachträgliche Los-trennung des Possessivums. Man müßte natürlich auch noch mit der Möglichkeit rechnen, daß in solchen Fällen, wo der *i*- oder *e*-Laut aufscheint, das Possessivum 1. Pers. Pl. *ndzi* = „unser“ vom Gewährsmann gewählt wurde. Diese Schwierigkeiten wären natürlich an Ort und Stelle mit Leichtigkeit zu lösen, nicht aber am Schreibtisch. Was ist da zu tun? Soll die Wörterliste als „unbrauchbar“ weiterhin im Archiv schlummern? Daß es sich in seiner bisherigen Einmaligkeit um sehr wertvolles Rohmaterial handelt, braucht keinem Kenner der Verhältnisse klar gemacht zu werden. Vielleicht werden wir gerade aus dieser Dialektgruppe des Inlandes, die sich von dem durch ZÖLLER bekannt gewordenen Küstendialekt doch ziemlich stark unterscheiden dürfte, wie man aus den winzig wenigen Vergleichsmöglichkeiten schon vermuten kann, auf weite Sicht kein neues Rohmaterial mehr zur Verfügung bekommen. Das sind die Gründe, weshalb ich die Wörterliste hier vorlege, wie ich sie vorfand. Ich habe auch keine Trennungsstriche in die Wörter gesetzt, um nicht vorschnell eigene Meinungen in das Material hineinzutragen. Dem Sprachforscher wird das keine ernste Schwierigkeit bereiten, dem Laien keine Versuchung. Glücklicherweise sind im Material auch einige Beispiele zu finden, wo statt des Possessivum 1. Pers. Singl. Hund und Schwein als „Besitzer“ angegeben werden. Ich habe diese Beispiele in Klammern mit aufge-

nommen, weil sie für die Loslösung des Possessivums nützlich sein können. „Hund“ heißt in diesem Dialekt: *iwnun*, das „Schwein“ aber wahrscheinlich *vas* oder *was*. Zu *iwnun*, „Hund“, vgl. *kawun*, „Hund“, bei den Plattformen in Bonaputa und *ke* im Wörterverzeichnis bei ZÖLLER, bzw. *ke* bei W. SCHMIDT.

GEORG HÖLTKE.)

Die nachfolgenden sprachlichen Aufnahmen wurden von kath. Missionaren aufgenommen, und zwar auf der Missionsstation Banara. Es handelt sich aber nicht um einen Küsten-, sondern um einen Inlanddialekt der *moándo*-Sprache. Als Gewährsmann diente der Eingeborne Cornelius Uzur, der aus der Dorfgruppe Kúkubar stammte. Zur gleichen Dorfgruppe und zum gleichen Dialekt gehören auch noch die Dörfer Aidebatab und Manuguar. Diese Dorfgruppe liegt hinter der Dugumur-Pflanzung, etwa 5-6 Wegstunden von der Küste entfernt.

Die Wiedergabe der Lautwerte erfolgt nach dem für Neuguinea-Sprachen besonders adaptierten phonetischen System, das als „Anhang“ in die „Einleitung“ von KIRSCHBAUM und FÜRER-HAIMENDORF Aufnahme fand und in Anlehnung an bekannte andere Vorbilder (Anthropos-Alphabet usw.) von den PP. JOSEF SCHEBESTA und FRANZ KIRSCHBAUM zusammengestellt wurde⁴⁸. Die Wortbetonung ist in vielen Fällen durch den dynamischen Akzent angegeben. Wo der Akzent fehlt, liegt der Ton in der Regel auf der vorletzten Silbe.

Die Wörterliste enthält fast ausschließlich Bezeichnungen für die Körperteile, was durch gewisse äußere Gründe bei der Sprachaufnahme bedingt war. Die von ZÖLLER mitgeteilte Wortliste aus dem Küstendialekt von Hatzfeldthafen hat nur ganz wenige Beispiele, die zum Vergleich hier herangezogen werden können. Es lohnte sich nicht, darauf an dieser Stelle näher einzugehen.

a) Personalpronomen

ich	=	<i>.zo</i> (<i>so, tso</i>)
du	=	<i>no</i>
er (sie)	=	<i>one</i>
wir (exklusive)	=	<i>ndzi</i>
wir (inklusive)	=	<i>ndzi-ni</i>
wir zwei	=	<i>ndzindzi-minara</i>
ihr	=	<i>ni</i>
ihr zwei	=	<i>nini-minara</i>
sie	=	(<i>ore</i>)
ich allein	=	<i>zozo-nora</i>
du allein	=	<i>nono-nora</i>
er allein	=	<i>one-nora</i>
wir allein	=	<i>ndzindzi-nora</i>

⁴⁸ FRANZ KIRSCHBAUM und CHR. VON FÜRER-HAIMENDORF, Anleitung zu ethnographischen und linguistischen Forschungen mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse auf Neuguinea und den umliegenden Inseln. Wien-Mödling 1934.

b) Zahlwörter

1 =	<i>utúa</i>	11 =	<i>tuburomoro utúa</i>
2 =	<i>nar</i>	12 =	» <i>nar</i>
3 =	<i>aróp</i>	13 =	» <i>aróp</i>
4 =	<i>arābam</i>	14 =	» <i>arābam</i>
5 =	<i>uná pakák</i>	15 =	» <i>una pakák</i>
6 =	<i>dawira utúa</i>	16 =	» <i>dawira utúa</i>
7 =	» <i>nar</i>	17 =	» » <i>nar</i>
8 =	» <i>aróp</i>	18 =	» » <i>aróp</i>
9 =	» <i>arābam</i>	19 =	» » <i>arābam</i>
10 =	<i>wabota</i>	20 =	<i>moato utúa</i> („Mann einer“)

c) Verben

1. *avi* = „gehen“ (*trāmu* = „jetzt“; *niwua* = „gestern“; *mekāra* = „morgen“)

Gegenwart :

<i>zo trāmu avi-ḡsamo</i>	=	ich	jetzt	gehe
<i>no » avi-ob</i>	=	du	»	gehst
<i>one » avi-ḡḡe</i>	=	er	»	geht
<i>ndzi » avi-ḡsami</i>	=	wir	»	gehen
<i>ndzindz-minara » avi-ḡsami</i>	=	wir zwei	»	gehen
<i>ni » avi-et</i>	=	ihr	»	geht
<i>nini-minara » avi-et</i>	=	ihr zwei	»	geht
<i>(ore) » avi-egemot</i>	=	sie	»	gehen

Vergangenheit :

<i>zo niwua avi-amo</i>	=	ich	gestern	ging
<i>no » avi-a</i>	=	du	»	gingest
<i>one » avi-at</i>	=	er	»	ging
<i>ndzi » avi-ami</i>	=	wir	»	gingen
<i>ni » avi-amet</i>	=	ihr	»	ginget
<i>(ore) » avi-amot</i>	=	sie	»	gingen

Zukunft :

<i>zo mekāra avi-emo</i>	=	ich	morgen	werde	gehen
<i>no » avi</i>	=	du	»	wirst	gehen
<i>one » avi-a</i>	=	er	»	wird	gehen
<i>ndzi » avi-mi</i>	=	wir	»	werden	gehen
<i>ni » avi-o</i>	=	ihr	»	werdet	gehen
<i>(ore) » avi-emot</i>	=	sie	»	werden	gehen

Verneinter Imperativ : *nomé-avi* = du sollst nicht gehen ! Geh nicht !

2. *imi* = „essen“

Gegenwart :

<i>zo trāmu im(i)-ḡsamo</i>	=	ich	jetzt	esse
<i>no » im-ob</i>	=	du	»	isest

<i>one trāmu</i>	<i>im-ēge</i>	=	er	jetzt	ißt
<i>ndzi</i>	» <i>im-ēsami</i>	=	wir	»	essen
<i>ni</i>	» <i>im-et</i>	=	ihr	»	esst
(<i>ore</i>)	» <i>im-egemot</i>	=	sie	»	essen

Vergangenheit :

<i>zo niwua</i>	<i>im-amo</i>	=	ich	gestern	aß
<i>no</i>	» <i>im-a</i>	=	du	»	aßest
<i>one</i>	» <i>im-at</i>	=	er	»	aß
<i>ndzi</i>	» <i>im-ami</i>	=	wir	»	aßen
<i>ni</i>	» <i>im-amet</i>	=	ihr	»	aßet
(<i>ore</i>)	» <i>im-amot</i>	=	sie	»	aßen

Zukunft :

<i>zo mekara</i>	<i>im-emo</i>	=	ich	morgen	werde essen
<i>no</i>	» <i>imi</i>	=	du	»	wirst essen
<i>one</i>	» <i>im-a</i>	=	er	»	wird essen
<i>ndzi</i>	» <i>im-mi</i>	=	wir	»	werden essen
<i>ni</i>	» <i>imi-o</i>	=	ihr	»	werdet essen
(<i>ore</i>)	» <i>im-amot</i>	=	sie	»	werden essen

Verneinter Imperativ : *nomé-imi* = du sollst nicht essen ! Iß nicht !

d) Wörterverzeichnis

(1) Körpernamen

Mann, Mensch	<i>moato</i>
Kind	<i>nadá</i> ⁴⁹
mein Kopf	<i>seperá</i>
meine Schläfe	<i>sakawoakaw</i>
meine Wange	<i>sukut</i>
mein Kiefer	<i>simoetar</i>
mein Kinn	<i>satanokqár</i>
mein Hals	<i>samati</i>
mein Kopfhaar	<i>zózo</i>
mein Auge	<i>sumutá</i>
meine Augenbraue	<i>sumuta-umun</i>
mein Augenlid	<i>sumuta-ukoá</i>
mein Augapfel	<i>sumuta-ová</i>
meine Augenträne	<i>sumuta-zák</i>
mein Ohr	<i>sitiwua</i>
(Schweineohr	<i>wastiwua</i>)
mein Ohrloch	<i>sitiwua-upá</i>
mein Ohrläppchen	<i>sitiwua-enám</i>
mein Ohrenschnalze	<i>sitiwua-okót</i>

⁴⁹ SCHEBESTA, wie Anm. 15, p. 592, notiert aus Bonaputa-Mopu : *nandak*, „Kind“, während ZÖLLER das gemein-austronesische *natu* neben *mammi*, „Kind“ hat ; vgl. zu *mammi* das Fadenspiel *mami* aus Aidibal.

meine Nase
 mein Nasenflügel
 mein Nasenloch ⁵⁰
 mein Nasenschleim
 mein Mund
 meine Lippe
 mein Mundwinkel
 meine Zunge
 (Hundezunge
 Schweinezunge
 mein Zahn
 (Hundezahn
 Schweinezahn
 mein Gaumen
 (Hundegaumen
 Schweinegaumen
 mein Speichel
 (Hundespeichel
 Schweinespeichel
 meine Kehle
 meine Haut
 Knochen
 meine Sehne
 Körperhaare
 meine Achselhöhlenhaare
 meine Eingeweide
 mein Herz
 meine Leber
 mein Magen
 meine Brust
 Brüste, Brustwarze
 mein Brustbein
 meine Rippe
 mein Nabel
 meine Magengrube
 mein Bauch
 meine Seite
 mein Nacken
 meine Schulter
 mein Schulterblatt
 mein Rücken
 meine Wirbelsäule
 mein Oberarm

sikit
sikit-turúw
sikit-upá
sikit-zák
sisimá
sisima-ukod
sewéwuzqár
sapitá
ivunapita
wasapita)
zenána
ivunnaná
wasnáná)
semqetakár
ivunmqetakár
wasmoetakár)
soboqzak
ivunoboqzak
wasoboqzak)
syaktuna-upá
sókqa
kárum
sisísivar
umún
zekekázi-umun
surúám
suváw
siriri
sutakumqá
sekáma
amá
sekáma-karum
sakaséri-karum
sivitotó
zqakóne
suták
sakaséri
sumoáiti
sotób
sasapár
supúri
supu-karum
sutútuw

⁵⁰ Der gleiche Ausdruck besteht für das natürliche Nasenloch wie für das künstlich gebohrte Loch im Nasenseptum.

meine Armsehne	<i>sɔapɔn-sivar</i>
mein Ellenbogen	<i>sɔapɔn-mɔarɪkɔt</i>
meine Hand	<i>sɔapɔn</i>
mein Unterarm	
mein Handknöchel	<i>sɔapɔn-moɔkɔt</i>
meine innere Handfläche	<i>sɔapɔn-tápir</i>
mein Handrücken	<i>sɔapɔn-puri</i>
mein Daumen	<i>sɔapɔn-uná</i>
mein Finger	<i>sɔapɔn-tetɛrɔk</i>
mein Fingernagel	<i>sɔapɔn-ɛvɛs</i>
meine Schamgegend	<i>sɔapɔn-vɔs</i>
mein Penis	<i>sikɔarumɔa</i>
(Schweinepenis)	<i>sikɔár</i>
mein Praeputium	<i>waswɪkɔár</i>
meine Glans	<i>sikɔar-okɔá</i>
(cf. mein Kopf)	<i>sikɔar-péra</i>
mein Hoden	<i>sɛpɛrá</i>
mein Samen	<i>samú</i>
meine Blase	<i>sikɔa-pipir</i>
meine Schamhaare	<i>sikɔa-kosáw</i>
mein Gesäß	<i>sikɔar-umún</i>
(Hundehintern)	<i>sípumɔá</i>
Schweinehintern	<i>ivun-wɪpumɔa</i>
mein After	<i>was-wɪpumɔa</i>
mein Kot	<i>sípumɔa-upá</i>
(Schweinekot)	<i>síb</i>
mein Oberschenkel	<i>was-wuɪb</i>
mein Knie	<i>subukɔw</i>
meine Kniekehle	<i>sokɔnokɔt</i>
mein Unterschenkel	<i>sapɔr-upá</i>
meine Wade	<i>sapamur</i>
mein Fuß	<i>sawɔazumɔá</i>
mein Fußknöchel	<i>sirivá</i>
meine Fußoberseite	<i>sikikimɔák</i>
meine Fußsohle	<i>siriva-puri</i>
meine Zehe	<i>siriva-tápir</i>
meine große Zehe	<i>siriva-tetɛrɔk</i>
	<i>siriva-uná</i>

(2) Sonstige Wörter

Baum	<i>nam</i>
Berg	<i>muda</i>
Betelpalme, wilde	<i>dagur</i>
Brandnarbe	<i>ete-ata</i>
Buschwind	<i>giragir</i>
Dachbedeckung	<i>amár</i>

Donner, Blitz	<i>nabara</i>
entfernt sein	<i>ndzariw</i>
Erdbeben	<i>nepundám</i>
essen	<i>imi</i>
Feuer	<i>ewáw</i>
Feuerholz	<i>namuk</i>
flach	<i>wuérét</i>
Fluß	<i>zak-uvó</i>
gehen	<i>avi</i>
Geschwür	<i>mabi</i>
gestern	<i>niwya</i>
groß	<i>aba</i>
Haus	<i>tóar</i>
heiß	<i>génevaré</i>
Herd, Herdasche	<i>tavúr</i>
Holzkohle	<i>ewawkéku</i>
jetzt	<i>trámu</i>
kalt	<i>tséita</i>
Kokospalme	<i>atar</i>
Kokospalmblatt	<i>atar-úib</i>
Lehm	<i>peréim</i>
leuchten	<i>arebo</i>
Meer	<i>ivór</i>
Mond	<i>táo</i>
morgen	<i>mekára</i>
Narbe	<i>mabikakázat</i>
NW-Wind	<i>kamáz</i>
Rauch	<i>ewawikaw</i>
Regen	<i>nat</i>
Regenzeit	<i>nataba</i>
Rotang	<i>mogér</i>
Sago	<i>amar</i>
Salzwasser	<i>ivéguru</i>
Sand	<i>rorók</i>
Sonne	<i>idám</i>
SO-Wind	<i>gamái</i>
Stein	<i>nomoz</i>
Stern	<i>makar</i>
Tal	<i>gogob</i>
Trockenzeit	<i>aba-wuéréb</i>
viele, alle	<i>wawione</i>
Wasser	<i>zak</i>
Wasserschlucht	<i>tsop</i>
Wolke	<i>urum</i>

Les couleurs et les dessins au Ruanda

Par le R. P. M. PAUWELS, des Pères Blancs

Sommaire :

1. Les couleurs
 - a) Les termes pour désigner les couleurs
 - b) La provenance des couleurs
 - c) Les couleurs ayant une signification mystique
2. Les dessins

1. Les couleurs

a) Les termes pour désigner les couleurs

Les Banyar-Ruanda ont-ils des termes pour désigner les couleurs ? Oui, et je dirais même que leur vocabulaire est assez riche pour exprimer les couleurs, les teintes et les juxtapositions de couleurs que présente la robe de leurs bêtes à cornes, grande richesse du pays.

Voici quelques-unes de ces dénominations :

<i>umukara</i>	= noir (<i>igikara</i> signifie charbon de bois).
<i>umweru</i>	= blanc, blanchâtre (du verbe <i>kweru</i> = être mûr — propice — blanc).
<i>isine</i>	= gris.
<i>ikiuju</i>	= gris clair.
<i>rwirungu</i>	= cendré.
<i>inumba</i>	= ocre.
<i>igitare</i>	= blanc légèrement roussâtre (<i>igitare</i> = petit bracelet en fil de cuivre).
<i>ibihogo</i>	= brun foncé.
<i>ibihogo by'isine</i>	= brun cendré.
<i>ibihogo by'igaju</i>	= brun violacé.
<i>ibihogo by'umweru</i>	= brun tacheté de blanc.
<i>igaju</i>	= roussâtre.
<i>ubugondo</i>	= taches noires sur fond blanc.
<i>ikibamba</i>	= si ces taches s'étalent en bandes.

- umusengo* = grandes taches brunes sur fond blanc.
amanya = brun foncé rayé de noir. (Le clan des *Abega* ne peut posséder dans ses troupeaux une bête de couleur *amanya*.)
inyombya = roussâtre comme l'oiseau qui porte ce nom, le Bessonoriis Heuglini. (Il est défendu à un *Musinga* (clan des *Abasinga*) de boire le lait d'une vache *inyombya*, etc.)

Pour certaines des couleurs qu'on ne trouve pas chez les bovins, nos indigènes ont également des termes appropriés, ainsi :

- umuhondo* = jaunâtre.
umutuku = rougeâtre.
umuhemba = rouge vif.
urwatsi = vert (*urwatsi* est le nom employé pour désigner l'herbe. Il existe une petite couleuvre verte, qu'on rencontre assez fréquemment dans les bananeraies ; on l'appelle *icyarwatsi*, c'est-à-dire celle qui est verte comme l'herbe).
kaniki = bleu foncé (ce terme est sans doute emprunté au nom de l'étoffe de cette couleur, qui se vend beaucoup chez les commerçants asiatiques).

Enfin d'autres couleurs, comme le violet par exemple, ils ne savent trop comment les désigner. Dans ce cas, ils leur donnent le nom d'une couleur connue, dont la teinte se rapproche plus ou moins de celle-là ; ainsi ils appellent noir le violet foncé, et rouge ou rougeâtre le violet qui tire sur le rouge.

b) La provenance des couleurs

Quelle est la provenance des couleurs dont les Banya-Ruanda font usage pour orner certains de leurs objets de vannerie, de bois, et aussi parfois pour teindre la peau de vache dont se revêtent les femmes ?

Les Bahutukazi (femmes et jeunes filles bahutu, c'est-à-dire de race bantu) n'utilisent guère que le noir pour orner de dessins les paniers qu'elles tressent.

Les Batutsikazi (race hamite) emploient également le rouge ; parfois le noir et le rouge simultanément. Les couleurs vertes, violettes, etc., dont ces dernières font actuellement usage, sont de provenance européenne.

Le rouge employé dans la vannerie est du sang de tiques de vaches (*ibirondwe* ou *ibyrushyo*¹). Ces tiques gonflées de sang ont la grosseur d'un petit pois. Parfois les femmes se servent de la sève d'une plante surnommée *ibihaha by'inkuba*, littéralement les poumons de la foudre.

Le noir est de la suie (*imbyiru*) qui provient des cruches ou marmites dans lesquelles nos indigènes cuisent leurs aliments. Cette suie est délayée avec de la sève d'une plante qui a le nom de *muho*².

Seul l'élément féminin bahutu tresse des nattes. Certaines de ces nattes,

¹ Ce rouge est de teinte assez fade et perd de son coloris avec le temps.

² La sève de cette plante est également employée pour provoquer l'avortement.

les *inyegamo*³, sont ornées de dessins, qui s'obtiennent en intercalant, dans les herbes de marais (*urukangaga*) qui servent à leur confection, de petits bouts d'écorce de bananiers. Cette écorce (*ibilere*) noircit en séchant.

Le rouge, dont les femmes Bahutu enduisent la peau de vache (*inkanda*) dont elles sont revêtues, se fait de la manière suivante. Elles réduisent en poudre une pierre molle qui a le nom d'*umurwa* où d'*inkurwe*; cette poudre est délayée dans de l'eau; la pâte ainsi obtenue est frottée sur la peau; on l'y laisse sécher, après quoi la peau est graissée au moyen de beurre rance (*amavuta*).

C'est au moyen d'un fer rougi au feu que les hommes ornent de dessins variés certains objets en bois, comme les petits pots à lait, les arcs de fantaisie, les peignes, etc.; mais bien souvent, ils complètent leur travail de décoration avec de la suie préparée de la manière que nous avons dite plus haut.

A ma connaissance, seuls les boucliers en bois (*ingabo*) portent des dessins composés de trois couleurs, à savoir: le noir, le rouge et le blanc. Le blanc est tout simplement de la terre blanche (*ingwa*) délayée dans de l'eau.

Je ne dirai rien des perles, puisqu'elles ne sont pas de fabrication indigène.

c) Les couleurs ayant une signification mystique

Quelles sont les couleurs qui auraient une signification mystique?

Le blanc et le noir.

Le noir se dit *umukara*. Ce terme provient sans doute de celui d'*igikara* qui signifie charbon de bois.

Au Ruanda on dira d'un indigène dont le teint est particulièrement foncé: «*n'umukara* = c'est un noir» (sens: il est vraiment noir), et cela par opposition au teint de certains Batutsi, qui est beaucoup plus clair, et qu'on appelle *inzobe*. *Inzobe* est le nom donné à l'antilope des marais, le *Stitutunga* ou *Limnotrague Spekei*, dont la robe a plus ou moins ce teint. Mais au Ruanda, on rencontre aussi des individus, assez rares cependant, dont la couleur de peau est quelque peu rougeâtre. On les désigne sous le nom d'*ibituku* (autrement dit, les rougeâtres: *urutuku* = rouge).

Ce terme *ibituku* sert parfois à désigner les Européens, qu'ordinairement on appelle *Abera*, c'est-à-dire les Blancs (du verbe *kwera* = être blanc), par opposition aux *Abirabura*, c'est-à-dire les nègres in genere (du verbe *kwirabura* = être noir ou noirci).

Cependant ces deux verbes, *kwera* et *kwirabura*, ont d'autres significations. Ainsi *kwera* peut aussi signifier: être mûr; *imyaka yeze*, dira-t-on, «les récoltes sont mûres». Être favorable, propice; *inzuzi zeze*, dira le devin, «les jetons, les sorts, sont favorables».

Enfin est appelé *kwera* l'ensemble des pratiques qui accompagnent le jour de liesse qui termine le deuil, c'est le jour blanc.

³ Les *inyegamo* (du verbe *kwegama* = s'appuyer) sont des nattes plus longues que larges. On s'en sert pour s'y asseoir et parfois également pour orner les cloisons des alcôves dans les huttes. Il y a d'autres nattes appelées *ibirago* qui sont plus grandes, moins fines, jamais ornées de dessins et qui sont presque carrées. Ces dernières remplacent nos couvertures. On s'y enroule la nuit pour dormir.

Ces pratiques consistent entre autres choses à purifier au moyen d'eau lustrale (*gukubita ibyuhagiyo* = frapper avec ce qui lave ⁴) les objets qui ont appartenu au défunt et les personnes de sa parenté. Cette eau lustrale est blanche, puisqu'elle est composée de terre blanche (*ingwa*) délayée dans de l'eau. Elle est employée par les Banya-Ruanda en maintes circonstances ; ainsi dans la divination, lorsque le devin remet à son client les amulettes, os, etc., retirés par lui du poussin, du mouton, dont les entrailles se sont montrées favorables (*yeze*) ; il commence par enduire de cette eau lustrale son front et sa poitrine. Dans le culte de Lyangombe, on en fait un usage analogue.

Au nord du Ruanda, dans la région de Byumba, on asperge d'eau lustrale la fiancée au moment où elle va quitter le toit paternel, afin, y dit-on, de la purifier de toutes les souillures qu'elle aurait pu contracter par la violation, même involontaire, de l'un ou l'autre tabou, car cette violation peut entraîner toute sorte de malheurs (*amahano* = châtiments, punitions).

Dans le culte qu'on rend aux mânes (*abazimu*), on frotte d'eau blanche le front du taurillon qu'on va immoler au *muzimu* désigné par le devin (*umupfumu*).

Un groupe de danseurs bahutu de la province du Bugoyi, connu sous le nom de *ibiranka*, se trace des raies blanches sur le visage et le haut du corps. Pourquoi ? Peut-être en signe d'allégresse !

Le blanc est donc bien un symbole de prospérité, de bon augure, de joie, et l'on comprend dès lors qu'il plaît à nos indigènes.

Le noir par contre est symbole de tristesse, de deuil et de mauvais présage. Le verbe *ukwirabura*, être noir, être noirci, se noircir, est employé en effet par le devin pour signifier que les sorts se sont montrés néfastes : *Inzuzi zirabuye*, dira-t-il, « les jetons, les sorts, ont noirci, sont noirs ».

Le temps de deuil, qui suit la mort d'un père ou d'une mère de famille, se dit également *kwirabura*. Ce deuil est marqué par un certain nombre de pratiques dont voici quelques-unes : Les membres de la famille du défunt se rasent la tête et doivent s'abstenir de tout travail pendant quelques jours. Tout ce qui est brillant, comme le fer de lance, la lame des couteaux, les bracelets en fer ou en cuivre, etc., doivent être enveloppés d'écorce de bananiers ou de bouts d'étoffe. L'abstention des relations conjugales est de règle, et on va jusqu'à séparer le coq des poules, le bouc des chèvres, le bélier des brebis, le taureau des vaches. C'est sans doute la raison pour laquelle les Banya-Ruanda, qui se disent être noirs (*abirabura*), trouvent que la couleur de leur peau est laide et qu'ils envient celle des Européens (*abera*) qui est blanche.

⁴ Les Banya-Ruanda, dont la langue est très riche, ont plusieurs termes pour traduire le mot français « laver ».

kumesa = laver du linge.

kwoza = laver une plaie, un ustensile de cuisine : cruche, etc.

gukaraba = se laver les mains.

kwi-yuhagiyo = se laver entièrement d'où le mot *ibuyuhagiyo*.

kwi-yunyuguza = se laver la bouche, se rincer la bouche.

Il est toutefois à remarquer que le plus grand nombre des dessins dont ils ornent leurs objets est noir. Pourquoi ? Mais tout simplement parce que, à part le rouge, ils ne disposent pas d'autres couleurs.

Il est cependant un fait qu'on ne peut nier, c'est que nos indigènes aiment à se parer d'étoffes blanches parsemées de motifs noirs. On en voit même qui s'habillent tout de noir, mais la raison en est peut-être que le pagne noir est moins salissant et surtout qu'il n'est pas coûteux.

Quant à la couleur rouge, aurait-elle aussi un sens mystique ? Je ne le crois pas.

Si les jeunes filles s'enduisent parfois le visage et même tout le corps de boue qui souvent est rougeâtre, c'est uniquement pour se conserver la peau lisse et sans doute aussi pour la dégraisser, car elles ont l'habitude de se la frotter avec du beurre rance qui l'empêche de se fendiller.

D'autre part, si les Batutsikazi (élément féminin batutsi) emploient parfois le rouge pour orner de dessins leur vannerie, il est certain qu'elles trouvent beaucoup plus belles les couleurs vives : vertes, violettes, etc., de provenance étrangère, et elles ne manquent pas de s'en procurer lorsqu'elles en ont les moyens.

Il est vrai cependant que les Bahutu trouvent très belle la peau de vache dont sont revêtues leurs femmes, lorsqu'elle est fraîchement enduite de pâte rouge d'*umurwa*, mais ce qui est propre et neuf plaît à tout le monde.

Enfin, fait curieux à signaler, quand les Banya-Ruanda parlent avec mépris des Européens, ils n'emploient pas le terme « *Abera* » = les Blancs, mais celui d'*urutuku* ; ils diront : « *Bya bituku* » = « ces choses rougeâtres ».

2. Les dessins

Les dessins des Batutsi (Hamites) sont beaucoup plus variés et généralement plus réguliers que ceux des Abahutu (Bantu du Ruanda) et des Abahororo (Bantu du Ndorwa⁵).

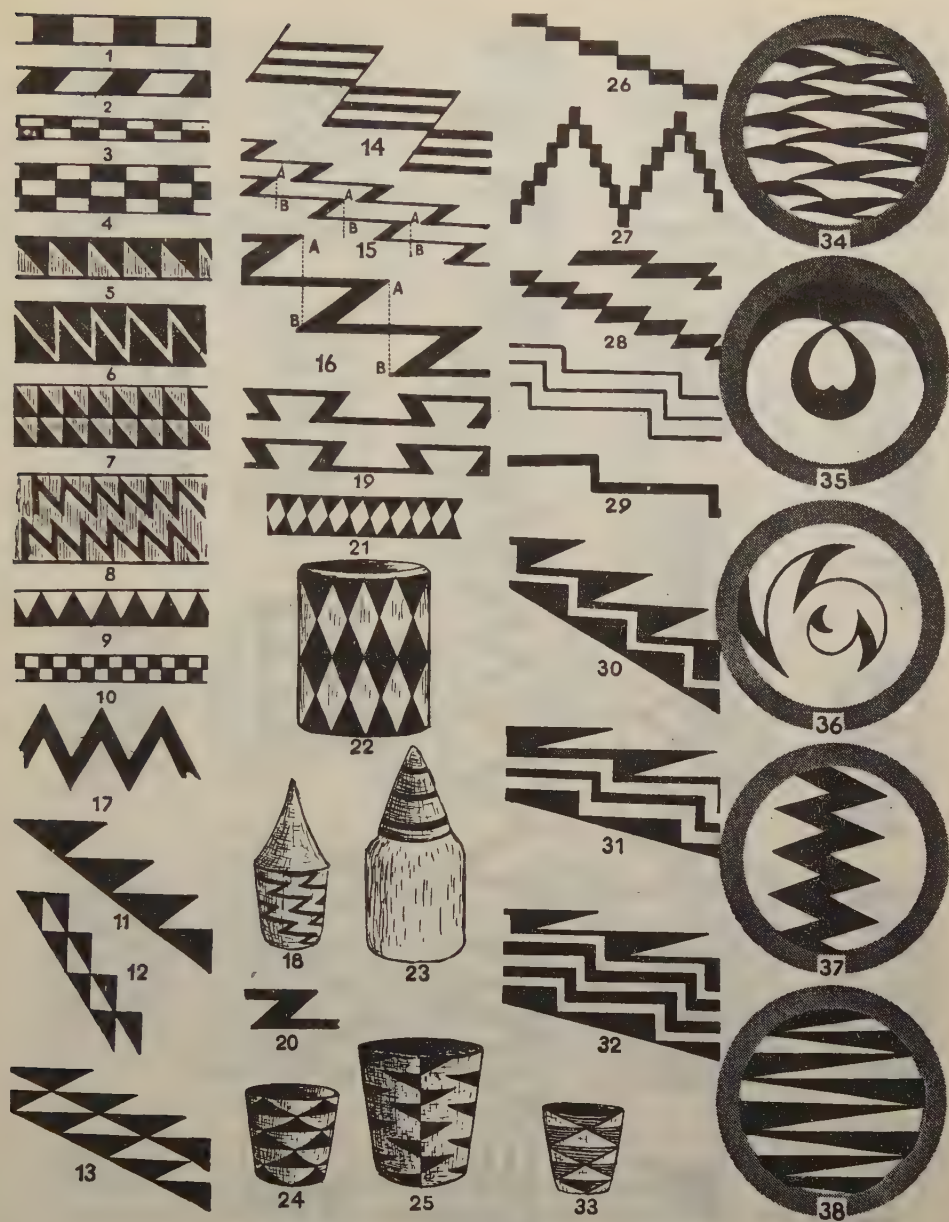
Cependant, un certain nombre de ces dessins leur sont communs.

Chacun de ces dessins porte « son » nom, mais qui varie parfois selon les régions. Il n'est pas toujours facile d'en donner la signification, parce que certains d'entre eux ne sont plus de la langue parlée de nos jours ; c'est ce que me faisait remarquer l'abbé Kagame, prêtre indigène mututsi du Ruanda, qui cependant connaît à fond sa langue Kinya-Ruanda.

Ce sont les femmes qui sont les mieux au courant de ces dénominations, et cela se comprend puisque ce sont surtout elles qui en font le plus d'usage.

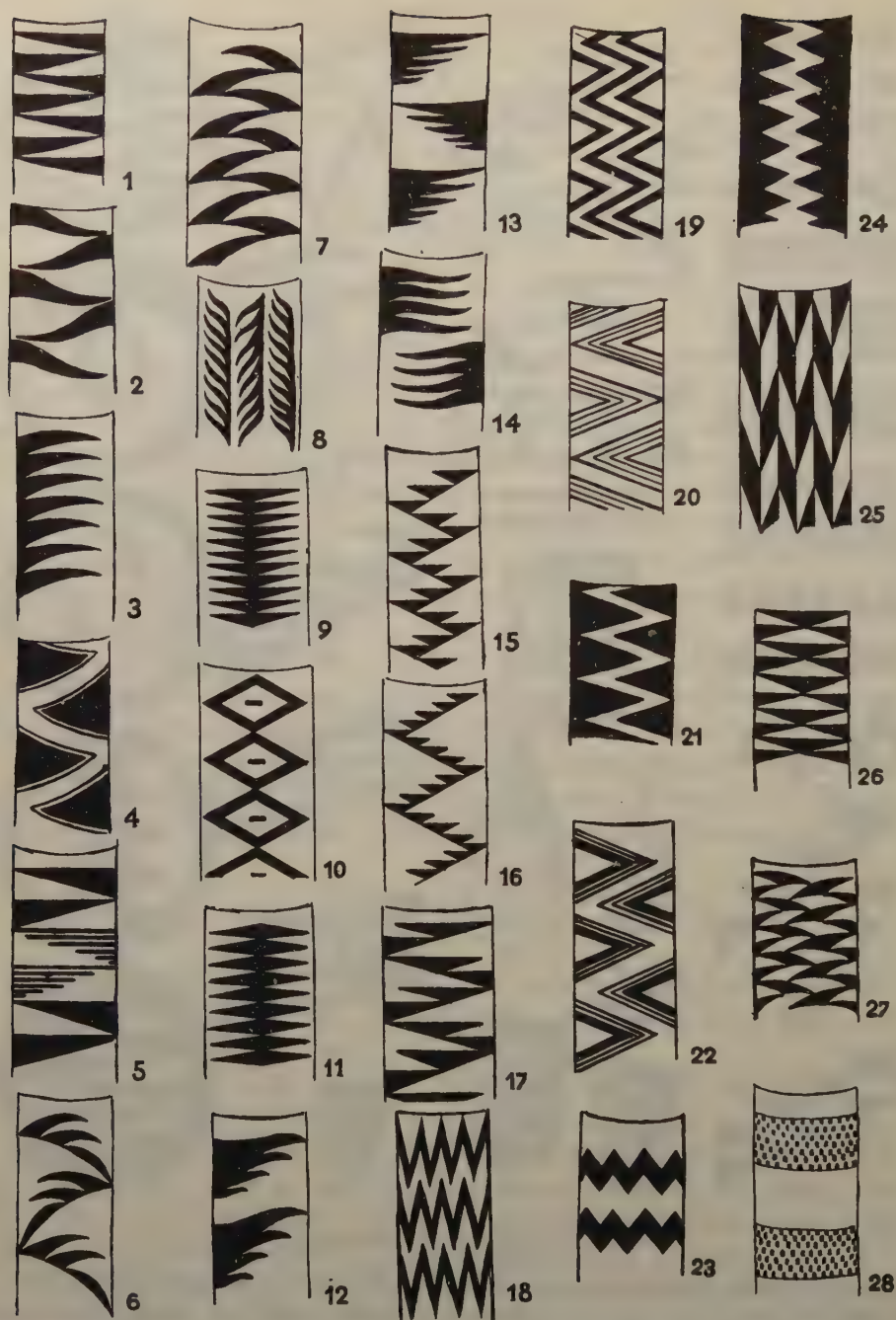
Les dessins sur bois sont toujours noirs, sauf ceux des boucliers en bois (*imilera*), qui sont blancs et noirs, où blancs et rouges, où blancs, rouges et noirs.

⁵ Le Ndorwa comprend au Ruanda deux provinces, mais il s'étend par delà la frontière à l'Uganda.



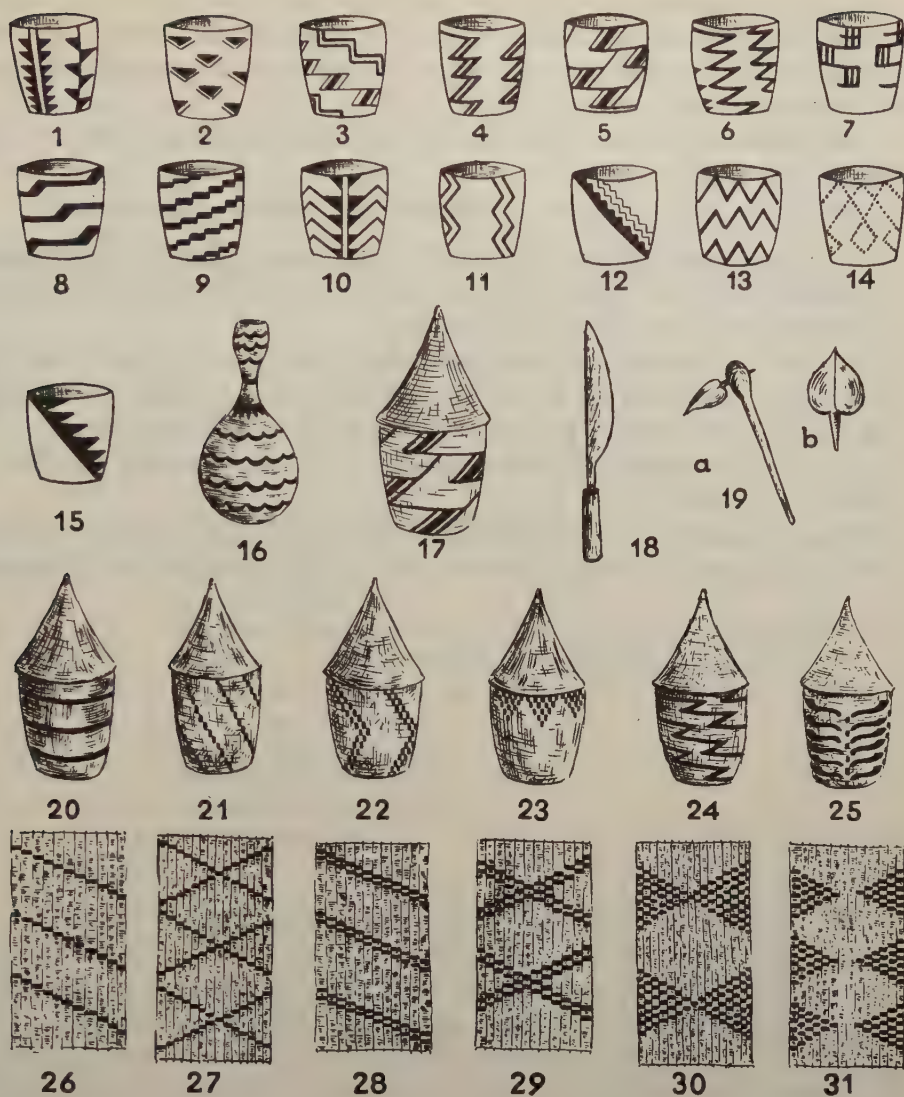
Dessins des Batutsi (Hamites)

Fig. A. On trouve ces dessins sur les petits paniers (*uduseke*) où sur les couvercles qui couvrent les pots à lait. 1, 2, 3, 4 : *umukebo* ; du verbe *gukeba* = couper ; une coupe. 5, 6 : *itana*. 7, 8 : *amatana* (pluriel de *itana*). 9 : *isimbi* = cauris. 10 : *ishaka* = épi de sorgho. 11 : *itana*. 12, 13 : *amatana*. 14 : *urugaga*. 15 : *umulenzi* (*imilenzi*) ; du verbe *kulenga* = dépasser. 16, 17 : *umuraza* (*imiraza*). 18 : *umulenzi*. 19 : *nyamuraza*. 20 : *umuraza w'ikona*. 21, 22 : *abashi*. 23 : *imikako* ; dessin sur couvercle de pot à lait en bois (*ibyansi*). 24 : *ibigobe by'uruzi*. 25 : *igishamirane*. 26, 27 : *ibikonjo* (*udukonjo*). 28 : *ingembe*. 29 : *ingondo*. 30, 31, 32 : *ishobe* ; la ligne médiane = *ingondo*. 33 : *ubunombe*. Dessins batutsi sur petites corbeilles (*udukoko*). 34, 35 : *ibigobe by'uruzi* ; vagues du lac. 36 : *umulenzi*. 37 : *umuraza*. 38 : *ikibero*.



Dessins batutsi, qui ornent les panneaux qui forment les cloisons des alcôves de leurs huttes

Fig. B. 1, 2, 3, 4, 5 : *ikibero* = la cuisse (?) 6, 7, 8 : *ibaba* = l'aile (*ama baba* = les ailes). 9, 10, 11 : *abashi* = ? 12, 13 : *ibitoki* = les régimes de bananes (ou peut-être les doigts de la main). 14 : *imilera* = ? 15, 16 : *ikirobera* = ? 17 : *imphuga* = ? 18, 19 : *amaraza* = ? ou *umuhigo* = ? 20, 22 : *iharage* = ? 21, 23 : *amaraza* = ? 24 : *ishinjo* = ? 25, 26 : *igishuli* = ? 27 : *ibigobe by'uruzi* = les vagues du lac. 28 : *ishaka* = l'épi de sorgho. La plupart de ces dessins sont noirs, parfois rouges ou noirs et rouges simultanément.



**Dessins des Bahororo du Ndurwa
et des Abahutu Bakiga (montagnards) du Ruanda qui sont des Bantu**

Fig. C. 1. Dessins des Bahororo qui habitent le Ndurwa qui est une région située au nord du Ruanda et qui comprend deux petites provinces. 1, 2: *amatana*. 3, 4, 5: *nyamuraza*. 6: *inkora y'abahigi* = le groupe des chasseurs. 7: *inkora y'abahundanyi* = le groupe des affamés. 8: (?). 9: *ibikonjo*. 10: *imphugu* = genre d'épervier. 11: *umwijima* = l'obscurité de la nuit. 12: *amababa y'intasha* = les ailes des hirondelles. 13: *amahembe y'intama* = les cornes des moutons (bélis). 14: *umugore wishe inzu* = une femme qui a « tué » son foyer, en courant d'un mari à l'autre. 15: *ibikubuko* = (?). 16:alebasse ornée de dessins (cela ne se voit qu'au Ndurwa). 18: *umushyo* = petit couteau instrument de vannerie. 19: *a* = la houe (*isuka*) et son manche (*umuhini-umuturanyi*); *b* = la pointe qui surmonte la houe et qui sert à la fixer dans son manche. Cette pointe a nom d'*umusa* et est le nom d'un dessin (voir : 23, 30, 31). 2. Quelques dessins des Bahutu « Bakiga » qui sont des montagnards et qui habitent les contreforts de la chaîne Congo-Nil. 20 à 25 = petits paniers qui mesurent environ 50 cm de hauteur. 20: *imikako* = les perles. 21: *imyambi* = les flèches. 22: *akalizo k'ingwe* = la petite queue du léopard. 23: *imisa y'amasuka* = les pointes de houes. 26 à 31 = nattes, dont les dessins se retrouvent sur certaines nattes. 26, 27: *imyambi* = les flèches. 28, 29: *akalizo k'ingwe* = la petite queue du léopard. 30, 31: *imisa y'amasuka* = les pointes de houes.

Ceux qui ornent les objets de vannerie sont presque toujours noirs, parfois rouges où rouges et noirs ; mais il n'y a que les Batutsikazi (élément féminin batutsi) qui emploient le rouge. Les dessins des Bahutukazi sont donc toujours noirs.

Les couleurs : vertes, violettes, etc., qu'on voit actuellement, sont de provenance étrangère.

Quels sont les objets que les Banya-Ruanda ornent de dessins ?

1. Les objets en bois : les peignes, les étuis à chalumeaux, les arcs de fantaisie, le fourreau de l'épée, certains pots à lait, l'*inanga* (instrument de musique à cordes), les boucliers en bois (*imilera*).
 2. Les objets de vannerie : paniers, corbeilles, couvercles de pots à lait, les panneaux qui forment les cloisons des alcôves dans les huttes des Batutsi, les étuis à chalumeaux, les carquois, certaines nattes (*inyegamo*).
 3. la poterie : les Batwa (Pygmées) ornent de dessins certaines cruches et parfois les pipes.
 4. Certaines amulettes sont recouvertes de perles de couleurs variées : blanches, rouges et bleues ; mais ces perles sont d'importation étrangère.
-

Zur Religion der Dongo auf Sumbawa

Von PAUL ARNDT, S. V. D.

Inhalt:

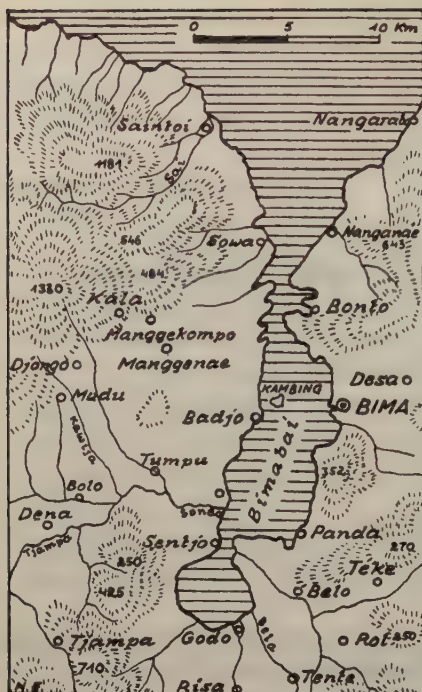
1. Ursprung von Welt und Menschen
2. Der Mensch
3. Gott und Götter
4. Religiöse Feiern
 - a) Feier an einer Quelle um Glück und Segen für Haus und Familie
 - b) Feier um Kindersegen, um Glück und zum Dank
5. Geistervertreibung aus dem Haus
6. Vertreibung der Ina Indo
7. Das Dorffest Rawi Rasa
8. Das Bambusfest in Kala
9. Heilung von Krankheiten
10. Schlußbemerkung

Von den Volksstämmen auf der Insel Sumbawa ist nur wenig bekannt. Die meisten Bewohner sind islamisiert; nur die Dongo, sie dürften an die 10 000 Seelen zählen, haben noch die alte Religion. Ihre Wohnsitze befinden sich rechts von der Einfahrt in die Bimabai bis etwa 10 km ins Innere der Insel. Vor dem letzten Weltkriege habe ich mich kurze Zeit bei ihnen aufgehalten und währenddessen einiges über ihre Religion und sozialen Verhältnisse in Erfahrung gebracht. Den Krieg haben nur einige Aufzeichnungen über die Religion überstanden. Da Sumbawa so unbekannt ist, dürfte auch dieses Wenige willkommen sein.

1. Ursprung von Welt und Menschen

Von den ersten Menschen.

Gott (*Allah*) hatte es sehr eng in seinem Wohnorte. Deshalb machte er einen andern Ort, wo er es stets angenehm hätte. Der Ort aber war finster; auch in der Nähe konnte man nichts sehen. An jenem Ort waren zugleich auch zwei Menschen, ein Mann und eine Frau. Allerlei Dinge und Töne waren zu hören; die beiden vernahmen das Krähen eines Hahnes. Nachdem sie es öfter gehört hatten, wurde es hell. Das Licht aber legte



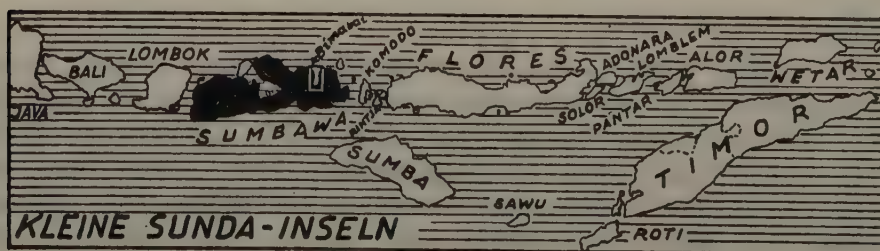
Bimabai und Land der Dongo.

einen langen Weg zurück und verschwand, da ward es wieder finster. Darüber wurden die Menschen traurig. Dann krächte der Hahn abermals, wodurch sie etwas getröstet wurden. Je mehr der Hahn krächte, desto heller wurde es.

Anfangs gab es dort kein Wasser. Da scharfte der Hahn die Erde auf, und eine Quelle entstand. Der Hahn scharfte weiter, da kam ein Buschmesser zum Vorschein, das die Menschen aufbewahrten. Auf der Erde gab es noch keine Gewächse. Das eben aufgequollene Wasser aber bildete einen Teich; mitten hindurch war etwas wie ein Weg. Der Weg wurde zu einer großen Schlange. Die Schlange kam hervor und beleckte die beiden Menschen, dann kehrte sie ins Wasser zurück, kam aber zuweilen wieder zu ihnen.

Obwohl die beiden Menschen nun schon satt waren vom alleinigen Wassertrinken, sprach die Schlange zu ihnen: „Schneidet mich entzwei und zerhackt mich in kleine Stückchen. Kopf und Schwanz dürft ihr nicht verletzen, so werde ich dann wieder weiterleben. Das zerkleinerte Fleisch streuet in den Teich!“ Sie taten wie ihnen die Schlange gesagt hatte. Nachdem sie das Schlangenfleisch ausgestreut hatten, hörten sie Stimmen von allerlei Tieren: von Pferden, Büffeln, Ziegen, Affen, Hirschen, Waldhühnern u. a. Am Rande des Teiches aber wuchsen die verschiedensten Pflanzen mit grünen Blättern und solche mit und ohne Früchte. Die beiden Menschen kosteten von den Früchten. Sie waren alle sehr gut für den Mund, und von nun an assen sie davon.

Den Kopf und den Schwanz der Schlange versenkten der Mann und die Frau alsdann wieder in den Teich. Aus den beiden Teilen wurde wieder eine vollkommene Schlange. Die wegähnliche Erscheinung im Teich aber



war nicht mehr zu sehen. Der Teich war beständig düster (*kabur*), und stets waren darin Töne zu hören.

Das Buschmesser zeigte selbst, wie damit Gras und Holz zu schneiden sei. Später halfen ihm dabei die beiden Menschen. Sie blieben und wohnten in der Nähe des Teiches ohne Sorgen. Sie hatten Macht über alles und brauchten den Dingen nur zu befehlen, was sie haben wollten.

Die Welt besteht nach oben aus sieben Stockwerken und nach unten auch; jedes Stockwerk ist von Menschen bewohnt.

Früher wuchs eine Léké-Liane (mal. *balang*, Liane mit platten, taler-großen Früchten in langen Hülsen) aus der Erde empor bis hinauf ans Firmament. Die Menschen konnten daran hinaufsteigen, um die droben zu besuchen, die von oben kamen auch auf die Erde herab. Einst kletterte ein junger Erdbewohner an der Liane in den Himmel und heiratete eine Himmelsbewohnerin. Als die junge Frau nun nahe vor der Geburt eines Kindes stand, kam kein Erden-Mensch zu ihr, um zu helfen. Die droben wußten nichts von Geburten, sie schnitten den Leib der Mutter auf, woran sie sofort starb. Das Kind aber kam hervor und lebte. Sie konnten oben aber auch das Kind nicht ernähren. Da stieg der Vater mit dem Kinde vom Himmel und gab es seiner Mutter zum Ernähren. Der Vater sah einmal, wie eine Erdenfrau gebar, es ging auf gewöhnliche Weise gut von statten. Da staunte er: „Ei, wie kommt das? Ihr gebärt und lebt, und meine Frau mußte sterben?“ Die Menschenkinder erwiderten: „Dann sind sie oben sehr dumm. Soll droben jemand gebären, dann ruft uns!“ Der Mann stieg wieder zum Himmel auf. Dort sah er eine Frau, die gebären sollte. Da rief der Mann seine Mutter von der Erde, die alsbald hinaufstieg. Das Kind kam glücklich zur Welt. Die Himmelsbewohner gerieten darüber in großes Erstaunen und wußten nun, was sie zu tun hatten. Sie sagten ihren Dank dafür. Die Frau stieg mit zwei schwarzen Hunden zur Erde nieder. Die Himmelsbewohner aber begleiteten sie bis zur Mitte der Liane und kehrten dann in den Himmel zurück. Die Mutter aber aß dort ihren Imbiß, den sie mitgebracht und gab auch den beiden Hunden davon. Die gerieten dabei aneinander und bissen sich. Der eine Hund meinte, die Liane wäre ein Bein des andern und schnappte danach, bis er sie durchgebissen hatte. Da wich das Firmament nach oben, die Erde aber sank nach unten. Früher waren Himmel und Erde nahe beieinander, sodaß die Bambusbäume oben anstießen und ihre Spitzen sich neigen mußten, deshalb neigen sie sich noch heute so. Oben aber leben und gebären sie wie die Menschen auf Erden, wir können aber nicht mehr zu ihnen hinauf gelangen.

Von Mond und Sonne.

Früher war es ganz dunkel. Es lebten aber zwei Menschen, ein Mann und eine Frau. Die beiden waren arm und wurden von den andern verstoßen. Eines Tages, als beide auf einen großen Stein traten, drang plötzlich ein starker Lichtschein daraus hervor und fiel auf die beiden Menschen. Da wurde der Mann zur Sonne, die Frau aber zum Monde. Sie heirateten

mitsammen. Wenn Mondfinsternis ist, begatten sie sich (*ina ndahu*). Auf der Erde aber müssen die Menschen dann lärmern und schreien, sie müssen Gong und Trommeln schlagen. Die Frauen begeben sich ans Weben oder schlagen wenigstens das Webholz an. Andere schlagen an die Wände der Häuser. Wir auf Erden sind die Sklaven der Sonne und des Mondes, wir müssen das Fest der beiden mitfeiern. — Bei dieser Gelegenheit schreien alle: „*Ina ndahu, ain ngaha wura nami, ina ndahu! Ina ndahu*, (friß doch nicht unsern Mond auf), *ina ndahu!*“

Der Mond hat ein großes Haus, dies ist eine weite Öffnung im Firmament. Nachts kommt er aus seinem Hause, bei Sichelmond kommt er nur wenig aus der Öffnung, bei Vollmond aber ganz.

Die Sonne hat kein Haus, sie geht nachts hinter das Haus des Mondes und wird deshalb unsichtbar. Obgleich Sonne und Mond sich begatten, bekommen sie doch keine Kinder. Darum sind ihnen die Sterne als Kinder gegeben. Die Sterne waren da durch die Macht Gottes.

Zwei Brüder, ein älterer und ein jüngerer, standen auf einem Stein. Sie wurden beide zu einem Mond. Der jüngere war ganz hell, der ältere aber dunkel. Da sagte der ältere zum jüngeren: „Sei nur nicht zu stolz, obwohl du so hell bist!“ Der jüngere erwiderte: „Laß mich sein, wie ich will!“ Da wurde der ältere Bruder zornig und gab dem jüngeren einen Stoß, daß er hinabfiel. Er fiel bei der *sawa* (bewässertes Feld) *Watu Kopa* nieder. Die heißt deshalb *Tolo Pih*; denn das war der Name des jüngeren Bruders. Jetzt wurde der ältere Bruder zum hellen Monde. Er aber sagte zu seinem jüngeren Bruder: „Es tut mir leid, daß ich dir dies getan habe, aber ich will dir helfen. Wenn ich groß bin, nämlich Vollmond, dann müßt ihr die *sawa* bepflanzen, dann werdet ihr reichen Ertrag haben.“

Vom Erdbeben.

Der Mistkäfer sammelt viel Exkreme von Menschen und Tieren und rollt sie zusammen. Doch das wurde ihm mit der Zeit zuviel und zu schwer. Da beklagte er sich bei *Ruma*, dem höchsten Wesen. *Ruma* aber meinte: „Ist das wirklich so schlimm?“ Der Mistkäfer darauf: „Ja, es ist wirklich so.“ Da ergreift *Ruma* den Pfosten (Stiel) der Erde und rüttelt daran und findet, daß es ganz leicht geht. Da rief *Ruma* aus: „Du lügst ja! Sie bewegt sich ja ganz leicht! *Tjowa kerombi*, du bist ein Lügner!“ Wenn nun die Erde zu beben beginnt, rufen und schreien alle Leute: „*Tjowa kerombi, tjowa kerombi*“, so lange, bis das Erdbeben zu Ende ist. — Wenn zur Zeit des Bebens ein Huhn gerade ein Ei legt, muß das Ei mit Asche bedeckt werden, damit später das Hühnchen auskriechen kann. Eine schwangere Frau muß saure Erde essen, damit die Geburt glücklich von statten gehe; denn ihr Bauch hat sich nun schon bewegt, und das hindert eine leichte Geburt. Ist beim Erdbeben etwas auf die Erde gefallen, darf es nicht mehr gebraucht werden, man muß es wegwerfen.

Von Ebbe und Flut.

Inmitten des Meeres lebt ein sehr großes Tier, das heißt *penu*. Es hat dort ein großes Haus. Wenn es nun aus seinem Hause kommt und draußen bleibt, dann steigt die See, zieht es sich wieder in dasselbe zurück, fällt das Wasser.

Von Holz und Stein.

Steine, Felsen, Holz und Bäume haben Seelen (*nawa*), hätten sie keine, würden sie sterben. Die Felsen sind die Knochen der Erde. Das Wasser ist ihr Blut.

Vom Regenbogen.

Der Regenbogen (*api Allah*) ist das Schultertuch Allahs, das er zum Trocknen aushängt. Nach andern Berichten bildet er die Grenze für den Regen, soweit er auf Gottes Gebot jenseits noch fallen darf, diesseits aber aufhören soll.

Vom Vulkanismus und Donner.

Der Ausbruch eines Vulkans ist nach manchen ein Verbrennen der Erde (*mudu dana*), nach andern ein Einsturz der Erde (*dumba dana*). Der Donner ist der Gewehrschuß Allahs; der Blitz ist die Kugel.

2. Der Mensch

Von der Seele.

Der Mensch hat eine Seele (*nawa*). Sie kann den Leib verlassen bei Ohnmacht, im Schlaf und beim Tode. Im Schlafe geht sie Nahrung suchen. Sie ist ein feiner ätherischer Leib, wie Rauch oder Dunst. Der Atem und das Atmen sind der Dunst, Dampf der Seele. Die Seele geht beim Tode aus dem Leibe, der rohe Leib bleibt allein zurück. Wenn die Seele den Leib verlassen hat, wird sie von vier Menschen (Geistern) ergriffen, von denen zwei zur Rechten, zwei zur Linken stehen wie Wächter oder Aufseher. Sie sind unten weiß, in der Mitte schwarz, oben rot gekleidet. Diese vier bringen die Seele zum Schöpfer. Die einen nennen ihn *Ruma Allah hitalla*, andere wissen den Namen nicht. Wenn der Mensch auf Erden Gutes getan hat, wird die Seele glücklich, wenn Böses, dann unglücklich. Doch wird auch gesagt, daß der Zustand der Seele bleibt, wie er hier auf Erden war, z. B. der Reiche bleibt reich, der Arme arm.

Die Seele kommt bei der Geburt in den Leib. Sie hat die Gestalt des Menschen, dem sie angehört; sie ist schön, wenn ihr zugehöriger Leib schön ist; häßlich, wenn er häßlich ist.

Es gibt gute und schlechte Träume, die Gutes oder Schlechtes bedeuten. Sieht man z. B. die Seele eines Menschen ganz weiß, dann muß der Mensch sterben. Wenn jemand zur Zeit der Jagd einen Fallstrick gespannt oder eine Falle gestellt hat und dann die Nacht darauf von Bananen träumt, ist die Jagd bestimmt erfolgreich.

Von Krankheiten.

Krankheiten werden durch Allah geschickt, sie kommen von des Menschen Sünden oder durch Gift, Zauber und Fluchen anderer. Jeder Mensch hat vier Arten von Blut: rotes, gelbes, schwarzes und weißes. Für jede Art haben bestimmte Alte im Kampong ihr Wissen (*ilmu doa*) und ihre Mittel, den Kranken gesund zu machen. Bei Krankheit werden vier verschiedene Speisearten bereitet: eine rote, eine gelbe, eine schwarze und eine weiße. Sie werden in eine Schüssel gelegt, mit Betel und geröstetem Reis gemischt und den *déwas* (Göttern) im Hause geopfert. Wer zuviel gelbes Blut hat, muß gewöhnlich sterben, will er aber doch noch gesund werden, muß er den Zauberer (*sando*) rufen. Dieser kennt andere Opfer, um damit die *déwas* umzustimmen. Wird der Kranke wirklich wieder gesund, dann muß er den Zauberer mit einem Pferd oder Büffel und Geld belohnen.

Vom Tod.

Wenn jemand gestorben ist, wird es der ganzen Verwandtschaft weit und breit mitgeteilt. Sind alle versammelt, wird die Leiche gewaschen und in Kleider eingehüllt, die eines Armen in gewöhnliche, die eines Reichen in weiße. Darauf halten sie die Totenklage und singen Totenlieder. Männer mit Männern und Frauen mit Frauen zusammen. In den Liedern werden alle guten Eigenschaften und Taten des Verstorbenen aufgezählt, die schlechten werden verschwiegen, sein Fleiß, seine Hilfsbereitschaft usw. werden gelobt. Die Leiche wird dann von mehreren zu Grabe getragen. Sobald sie im Hause aufgehoben worden ist und sich auf dem Weg zum Grab befindet und am Grabe selbst, darf nicht mehr geweint und geklagt werden; sonst müßte die Seele auf ihrem Gange zu Gott in stetem Regen wandern. Verschiedene Sippen haben in festem Boden ein Familiengrab, so die Sippen Winté, Déké, Léu. An der Oberfläche des Bodens befindet sich eine kleine Öffnung etwa 60 cm im Durchschnitt, sie erweitert sich kegelförmig nach unten, sodaß am Boden ein breiter Raum zum Niederlegen der Toten entsteht. Denjenigen Toten, die in ein Familiengrab kommen, werden die Beine angezogen. So werden sie dann ins Grab gelegt, ein Toter neben dem andern. Ist der Raum unten zu eng geworden, dann werden die Gebeine der älteren Leichen zusammengeschoben und neue Tote beigesetzt. Die Öffnung wird mit einem breiten flachen Stein verschlossen. Ist kein Familiengrab vorhanden, so wird ein rechteckiges langes Grab, mit einer langen Nische an einer Seite, geschaufelt. Diese Nische wird nachdem der Tote hineingeschoben ist, mit Steinen verschlossen. Das Grab wird mit Erde zugeschüttet und später beim Totenfest mit Steinen bedeckt. Die im Kriege gefallenen Kämpfer werden zusammen in einem einzigen Grabe beigesetzt, die gefallenen Feinde aber verbrannt.

Dem Toten wird ein bedeutendes Geldstück (ein oder zwei Reichstaler) in den Mund gegeben, das ihm zum Unterhalt dienen soll. Vor seinem Tode hat er selbst schon darum gebeten und das Geldstück bestimmt. Zum

Grabe folgen viele Leute, auch Kinder, selbst ganz kleine werden mitgenommen. Nach dem Begräbnis erhalten die Totengräber und die Alten je einige Cent, die auch als Zehrgehd für den Toten gedacht sind.

Die nahen Verwandten des Abgeschiedenen beraten daräuf über das Totenfest, das nach drei Tagen, dann wieder nach vier, nach sieben, nach neun, nach elf und schließlich nach vierundvierzig Tagen stattfindet. Dieses letzte Fest ist das größte von allen ; die vorausgehenden werden nur im kleinen Kreise im Hause gefeiert. Beim letzten aber wird die ganze Sippe eingeladen. Allen Dörfern in der Nähe wird der Tag durch Übersendung von Betel und Kalk kundgetan. — Dieses Fest wird mit dem einer Geburt gleichgesetzt ; eine Frau, die geboren hat, darf nämlich vierundvierzig Tage keinen Verkehr mit ihrem Manne haben. — Nach diesem letzten Totenfest wird ein Körbchen mit gekochtem Reis und ein gekochtes oder gebratenes Huhn zum Grabe gebracht. Den verstorbenen Vorfahren wird aber auch sonst noch am Grabe geopfert. Der Reis wird in Klößchenform an den Rand des Grabes geworfen und dazu der Tote ermahnt : „*Aké ruumu ana, ama aina lao ngaha oha dou mekalai, dahu runtja bedon.*“ (Du unser Vater, zieh nicht umher, um andern ihren Vorrat aufzuessen ; fürchte dich, von ihnen geschlagen zu werden !) Das Huhn wird zum Teil von den Angehörigen gegessen. Nach der Speisung wäscht man sich beim Grabe das Gesicht und geht nach Hause.

3. Gott und Götter

Ein Bericht aus dem Dorf Kala.

Allah (mohammedanischer Einfluß) ist nur einer. Sein Ursprung ist unbekannt. Er hat Frau und Kinder und stirbt nicht. Er hat den Menschen gemacht, bewacht und behütet ihn. Seine Stellvertreter aber sind die *déwa* (Götter). Von diesen ist der *Déwa Ngama* der größte und höchste und das Haupt der übrigen. Der *Déwa Ngama* hat die anderen *déwa* geschaffen : den *Déwa Langi*, *Déwa Ndahu* usw. Der *Déwa Ngama* wohnt im Hause des *ruma ntsuhi*, das ist der große *imam* (Priester) ; man kann ihn aber nicht sehen. Der *ntsuhi* und der *sando* (Zauberer) können ihn bisweilen sehen. Die Kleidung aller *déwa* ist weiß. Ihre Nahrung besteht aus den Opfern, die die Menschen ihnen geben : gestampfter oder gerösteter Reis, gekochter Reis mit Brühe, gelber oder schwarzer (mit Holzkohle gemischter) gestampfter Reis und reife Bananen. Wenn im Hause jemand krank ist, begibt sich einer von seinen Angehörigen mit gestampftem Reis und Palmwein zum *ntsuhi* und bittet ihn, daß er den Kranken gesund mache. Der *ntsuhi* bittet dann den *Déwa Ngama* für den Kranken um Gesundheit.

Auch in allen sonstigen Nöten wendet man sich an die *déwa* ; so unter anderem um Regen. Ein Angehöriger des Klans Rahu (Eichhörnchenklan) nur mit einer Schambinde bekleidet (sollte eigentlich ganz unbekleidet sein) läuft zum Walde Mangé Kompo ; dort liegt ein großer Stein ; im Lauf schlägt er eine Trommel und ruft : „*Ain rai landau!*“ (lauf nicht davon),

Landau! Am Stein schlachtet er ein Huhn und opfert es dem *Landau*, dem Gott des Regens. Im Dorfe Kala befindet sich auch ein Opferstein. Dorthin kehrt dann der Läufer zurück und wird vom *ntsuhi* empfangen, der am dortigen Opferstein betet.

Man wendet sich an die *déwa* allgemein um Heil und Segen für das Dorf. Dies ist Anlaß zu einem Fest mit Gesang und Tanz, das drei Tage dauert. Drei Männer holen in einem kleinen Bambusgefäß, das im Hause des Klan- und Dorfvorstehers aufbewahrt wird, Wasser aus der See. Auch alle andern Bewohner begeben sich beständig singend zum Meeresstrand, je zwei auf einem Pferd, vorn ein Mann oder Jungeselle, dahinter eine Frau oder ein Mädchen. Am Strande waschen sie ihr Gesicht und kehren dann singend ins Kampong zurück. Im Gesang wird *Déwa Muti* gepriesen und um seinen Segen gebeten. Im Kampong bilden zwölf oder dreizehn Frauen eine Reihe. Vor ihnen steht ein Mann mit einer Lanze. Alle tragen einen weißen Überwurf um die Schultern und sind reich geschmückt. Sie bewegen sich langsam unter andauerndem Singen im Kampong umher. Als Festspeise dienen selbstgebackene Küchlein. Die Alten nehmen am Festessen teil. Nachts wird zum Abschluß des Festes noch einmal gesungen.

Beim Schwören wird der Name Allahs gebraucht; z. B. „Im Namen Allahs bekenne ich, wenn ihr mir auch die Zunge spaltet, daß ich das Pferd nicht gestohlen habe.“ Der Gegner erwidert: „Wenn du nicht die Wahrheit redest, dann soll dich die Erde beim Tode nicht aufnehmen! (d. h. er wird nicht zu den Vorfahren gelassen).“

Ein Bericht aus dem Dorf Mbawa.

Es gibt nur einen Gott (*déwa*), der den Menschen gemacht hat. Es ist der *Déwa Langi Lanta*, der weiße Himmels-*déwa*, oder auch *Ruma Suu*, Herr der Gebote genannt. Er ist der größte und höchste *déwa*. Die andern *déwa* sind seine Untertanen. *Déwa Langi Lanta* hat alle Macht auf Erden und droben am Firmament (*alan dunia ai bolén nisa kekéti moti*). Er ist ein alter Mann, aber gewaltig, unerschrocken, mutig und mächtig. Woher er kommt und wie er geworden ist, weiß man nicht. Im Traum ist er wohl sichtbar, aber nur wie im Vorbeihuschen, bald hier bald dort, dem Winde gleich. Sein Gewand ist weiß wie die Wolken. Der Mensch, der ihn zu sehen bekommt, muß sterben wegen seines schreckenerregenden Aussehens. *Déwa Langi Lanta* selbst stirbt aber nicht. Er macht alles, auch den Menschen. Er wirkt und schafft im Himmel, im Monde und auf der Erde; alle seine Werke sind gut. Alles muß ihn fürchten und ehren; denn er straft auch die Menschen. Sie denken an ihn im Traume und in der Not. Sein Name wird in der Furcht, im Zorne und beim Schwur genannt. In großer Not ruft man *Ruma Suu* an: „*Jo Ruma Suu Ruma Kdai*, o Herr der Gebote, mächtiger (?) Herr!“ Die andern *déwa* sind teils Männer teils Frauen, sie haben aber keine Kinder, sondern nehmen die Menschen als Kinder an. Menschen und *déwa* sind Untertanen des *Déwa Langi Lanta* (*Ruma Suu*). Es gibt *déwa*, die den Menschen krank machen und ihm auch sonst allerlei Unheil, Sorgen und Beschwerden verursachen. Es gibt aber auch solche,

die ihm Heil, Segen und Wohlergehen bringen. Sie werden unter Opferfeiern um Regen gebeten. Auch der Erde wird geopfert. Wenn jemand krank wird, ist es, als ob ihn *Déwa Langi* rief.

Wenn der *ntsuhi* (Oberpriester) Reis, Fleisch, Früchte oder gebrannten Palmwein opfert und dann betet, sitzt er mit untergeschlagenen Beinen da und streckt die Hände über den Kopf hinaus, die Handteller nach oben gerichtet. Auch in Liedern wird *Ruma Suu* (*Déwa Langi*) genannt.

Déwa Mbai ist der Gott der See; er wird aber auch zum Heil des Leibes, um Gesundheit angerufen.

Déwa Ladé ist der Wächter der Quellen, er bewahrt sie, daß sie nicht versiegen. Dazu hat er viele Diener, die um Regen rufen. Es sind Frösche, Schlangen und Vögel.

Déwa Doro gibt Regen, Wild, Schlingpflanzen zum Binden und Holz. Wenn man seiner nicht durch Opfer gedenkt, wird er zornig und hält Wild und Regen zurück. Wer einen Hirsch erlegt, muß ihn mit einem Huhn, das ihm geopfert wird, bezahlen, um damit den Kopf des Hirsches zu ersetzen. Tut er es nicht, so holt *Déwa Doro* ein Kind, indem er es sterben läßt. Man kann ihn in Gestalt eines Verwandten oder Bekannten sehen.

Déwa Sangia gibt Feldfrüchte. Er hat seinen Wohnsitz auf der Vulkaninsel vor der Einfahrt in die Bimabai, die nach ihm benannt ist.

Kria Déwa ist eine Höhle, in der sich ein runder Stein befindet; dort halten die *déwa* mit ihren Frauen *kria* (concubitus).

4. Religiöse Feiern

a) Feier an einer Quelle um Glück und Segen für Haus und Familie, Kau Déé

Der Platz rund um die Quelle wird gesäubert, dort lassen sich dann die Festteilnehmer nieder. In ihrer Mitte neben der Quelle liegt ein größerer flacher Stein. Dicht an der Quelle, wo das Wasser sprudelt, liegt ein anderer kleinerer flacher Stein. Auf beide Steine werden Opfergaben gelegt. Daneben sitzt der Vertreter oder Gehilfe des *ntsuhi* (Priester): Er trägt ein weißes Kopftuch hoch aufgebunden, in den Händen eine Lanze und ein abgebrochenes Buschmesser, ohne die krumme Spitze. Er wendet sein Gesicht der Quelle zu, hält dann beide Hände flach vor das Gesicht und bewegt sie so zur Quelle hin, als ob er ihr etwas anbieten wollte. Dann sagt er singend mit hoher Stimme dreimal: „*Ruma* (Herr)!“ Das ist, wie erwähnt, der Name des obersten Gottes; hier soll es der Gott des Klans sein, der das Fest veranstaltet. Der Festveranstalter sitzt neben dem Vertreter des *ntsuhi*, jetzt *Usba* genannt, und bittet um Heil und Segen. Alsdann wird gebrannter Palmwein auf den großen Stein gegossen und ein Huhn geschlachtet, dessen Blut auf die Stirn aller Teilnehmer gestrichen wird, vor allem aber auf die Stirn der Familienmitglieder. Andere Hühner und Ziegen werden zum Festmahl geschlachtet. Die Zubereitung des Essens geschieht am Platze. Nachher ruft der Gehilfe des *ntsuhi* wieder wie eben: „*Ruma*!“, trinkt von dem Palmwein und gießt etwas davon auf den großen Opferstein. Die Männer

setzen sich in zwei Reihen zum Essen nieder. An den Enden der beiden Reihen sitzt zwischen ihnen je ein Mann. Beide singen abwechselnd in ein-töniger Melodie das folgende Gebet :

sa ntabé ména amar uri imar mantsa,
 Seid begrüßt ihr alle Väter, Onkel, Mütter, Tanten,
masa raka labo mbangir dzéna ma duar tulu,
 ihr alle zusammen mit den Vorstehern in großer Zahl,
ta waiür para ngahi ma taho,
 ich will jetzt freundlich mit euch reden,
nuntu mantsihi ta midi ména,
 ich will sprechen, was recht ist,
ta kertsumpu nuntu ka ari keraui,
 wenn wir mit dem Sprechen zu Ende sind, arbeiten wir,
dei rangudu mbolo mai kudoho,
 ein Fest zu feiern, sind wir jetzt versammelt,
sa ntabé umpu matuā la ipa,
 seid begrüßt ihr Herren von jenseits der Bai,
ndai nonton ma nae,
 ein Brückchen führt herüber,
balatan ma taho téngo ba ama la dambé ina dambé,
 mit starkem Geländer, damit die Leute gehen können,
tiri ngahi kesaro ma bisa wua perisa,
 wir, die wir reden dürfen, schieben das Opfergebet etwas auf,
du sairi ai wara intuk nae,
 bis alle Großen da sind.
ai wara ramini kai mada,
 zuerst dreht sich alles bei der Geburt,
seradzu kai adé,
 Klagen und Schmerzen,
di ferafu pemboro se dumpu wadu,
 die Vorfahren von allen Opfersteinen
ndéé akana dodo késén,
 alle diese bitten selbst,
raho ndai ndé aké ta dodo ntsoré,
 wir alle bitten zusammen mit ihnen,
raho sama di se dumpu wadu ferafu mboro,
 wir bitten zusammen bei allen Opfersteinen,
ndéé kunémba umpu kuglara dua,
 Opfergaben sind beim Landesvater,
seraka labo bumi ntsawu mboto,
 sind beim Landesherrn und bei den Vorstehern,
ridi dandi sori budzar téki pongor se lampé,
 laßt das Tuch nicht von den Schultern fallen,
tsila se longé ngodu mbolo kai kudoho,
 legt an das Buschmesser an eure Seite,

sa mpuu kungahi di hawor hadzu raka nira,
 erhöret unsere Bitten vom belaubten Baume her,
ma taho ngari ngawo,
 vom Baume, der dicht belaubt ist,
tsali Wadu laku mandidi mbaiṣ ngudu,
 am Stein sind wir noch in Gruppen versammelt,
dodo kunawan nae hiin ngii raan mendaa,
 gebt langes Leben, vollen gesunden Körper und reines Blut,
pékén ma téngo Kawan marwalé nugdu kéré,
 feste Sehnen, kräftige Adern und ein frisches Gesicht,
ana moné umpu moné ana siwé wai siwé,
 Großvater, Vater und Kindern, Jungen und Mädchen;
ngahi édé ménar sampé, io!
 die Worte gehen in Erfüllung, ja!

b) Feier um Kindersegen, um Glück und zum Dank, Ntsala oder Kria Déwa¹

Das Fest *ntsala* oder *kria déwa* wird nach einer guten Reisernte gefeiert. Hat z. B. eine Familie viel Unglück gehabt, sind viele ihrer Angehörigen gestorben; oder sind einem Mann die Frauen gestorben, oder seine Kinder, sodaß es bald mit der Familie zu Ende geht, dann glaubt man, daß ein bestimmter *déwa* erzürnt ist und dieser das Unglück über die Familie kommen läßt. Er muß versöhnt werden. Ist andererseits durch den *déwa* der Familie ein großes Glück zu teil geworden, so muß ihm ein Dankfest gefeiert werden. Der Landesherr (*gelaran, tuan tana*) wird um Erlaubnis gefragt und erhält für die Erlaubnis eine Flasche gebrannten Palmwein. Die Feier dauert einen Tag. Sie beginnt vor dem Hause dessen, der das Fest gibt. Von dort geht es in Begleitung des *ntsuhi* zum Festplatz am Berge Tuta Sahé, d. h. Büffelkopf. Dortselbst wird geopfert, was dem *déwa* genehm ist, Büffel (*kerbau*), Pferd, Huhn, Reis, Betel, Öl, Fett usw. Was dem *déwa* genehm ist, weiß der Festgeber aus Erfahrung; denn mit einer solchen Gabe hätte er bei seinem *déwa* immer Glück gehabt. Mit Fett oder Öl wird der Opferstein gesalbt. Er ist ein steinerner Phallus in einer Höhle des Tuta Sahé. Rund herum liegen platte Steine, außerdem befinden sich noch Steinsitze dort. Das Opfertier wird hier geschlachtet. Als Opfergabe dienen die besten inneren Teile: Leber, Herz, Fett. Sie werden geröstet. Alles andere wird mit *pisang*-(Bananen)stengeln oder Nanokafrucht zum Opfermahl gekocht. Die Anzahl der Gäste kann sich bis auf tausend belaufen. Alle speisen ein wenig. Nach dem Essen nimmt der *ntsuhi* oder einer seiner beiden Stellvertreter ein lebendes Huhn, gerösteten Reis, Betel und Palmwein und geht mit zwei Männern vor die Höhle, wo auch ein flacher Stein liegt. Die beiden Assistenten halten die Opfergaben. Der Priester bleibt vor dem Stein etwas in Andacht versunken, hebt dann den Kopf auf und nieder oder dreht ihn auch langsam nach rechts und links. Die Arme hält er

¹ *Kria déwa* bedeutet, wie oben gesagt, den Ort, wo die *déwas* mit ihren Frauen concubitus halten; *kria* allein heißt concubitus; dasselbe dürfte *ntsala* bedeuten.

gekreuzt über der Brust, dann verneigt er sich tief mit beiden Assistenten vor dem Stein. Darauf streckt der Priester die Arme aus und hebt sie gegen den Himmel, die Augen flehend nach oben gerichtet. Dann legt er beide Hände über einander auf den Kopf und ruft ziehend, hoch beginnend und dann sinkend: „Oooooooooo déwa!“ Dreimal. Die Opfergaben lassen die Männer auf den Stein fallen. Der *ntsui* geht wieder in die Höhle, die Assistenten aber bringen das lebende Huhn auf den Gipfel des Berges und geben ihm dort die Freiheit, indem sie es fliegen lassen. Die Honoratioren haben inzwischen in der Höhle gesessen. Nun treten auch noch andere ein, so viele deren Platz haben. Ein jeder salbt den Stein mit Öl und legt sein Opfer daneben; es besteht aus etwas Reis, einem Ei oder anderem. Bald ist der Stein ganz von Opfergaben umgeben. Nun beten zwei Vorsteher abwechselnd mit einander (*keraba*):

- 1 *jo pala mandaim ama Ruma,*
ja wirklich du bist mein Vater Gott,
- 2 *éhé tolu ori ngahi sendaka waa,*
ja drei Dinge bitt' ich zu gewähren,
- 3 *éhé kau karonga ba ina lé ina kanu,*
die von der Stammutter befohlen und auszuführen sind,
- 4 *labo lé a ma Hanu*
und so auch vom Stammvater,
- 5 *éhé ompu se wara ku ngahi,*
ja ich will reden zum Obwalter in Ehesachen,
- 6 *ma niru rasa mempéi toi wéki,*
die Sippe im Dorfe ist einverstanden,
- 7 *éhé pala wara ndoi ndai ndaka,*
ja es ist Brauch von altersher, der beobachtet wird,
- 8 *éhé ndara mampo lémba membisa kai besala,*
auf Seite der Frau ist jede Fessel zerrissen und jeder Fehler beseitigt, (kein Hindernis mehr).
- 9 *ntsobé kai beroa mempoka kai belémbo,*
der Topfrand hat schon Lücken, die Stange ist gebrochen (kein Hindernis mehr)
- 10 *éhé seraka kai ba ama ku ma ompu gelara,*
die Sache ist schon beim Landbesitzer entschieden,
- 11 *éhé bou ai mepoté téngo wali se pandi,*
ein neues Seil ist gedreht und eingehakt,
- 12 *mandi kai panta bou ai di poté,*
wo auch der Schlafplatz, das Seil ist neu gedreht,
- 13 *éhé ridi manti lara kai béti kéra kai dzangka metaho mbolo,*
das Gerät zum Weben ist bereit, der Bogen, die Muster, der Webekamm,
- 14 *seraka mba ngi ntsawu keranti ndai songo wontsa,*
die Vorsteher und Ältesten stimmen zu, den Korb zu bedecken,
- 15 *éhé songo doku malémbo,*
ja das breite Futtersieb ist zu bedecken,
- 16 *éhé ndé kelaba wéa da danata,*
ja das Gefühl des Schenkels (Meißels ?) ist sofort da,

- 17 *ridi mandi wura pari déi séri metaho bora déi séri metaho bou,*
der Reissamen war bereit gemacht und ist ausgestreut,
- 18 *éhé kengari ngawo kengari ngodu kai beéla setoru éli,*
ein Ort zum Aufbewahren wird gegraben, eine Grotte, wo das Volk sich bergen kann,
- 19 *éhé se bua duan se raka lawo punta,*
um Nachkommenschaft zu haben, ist es vom Gebieter so eingerichtet,
- 20 *éhé ndai se patun matébé ndai wangan maténgo kai antjun mepaha,*
was dazu gehört, sind starke Schenkel und Arme (gesunder Leib),
- 21 *éhé ba ngahi ntjawu keranti,*
ja, so haben die Alten gesagt,
- 22 *éhé seraka ana nguru mboda melino sonko dituta,*
wie ein starkes Kind des Guru, wie der Schein seiner Kopfbedeckung,
- 23 *éhé koné pana wuné liro nae buné angi,*
ja obgleich heiß wie die Sonne und stark wie der Wind (kann nicht gehalten werden),
- 24 *éhé ra perinta sara dana mbodzo memboto,*
ja obgleich viel Verbote von Bima, es muß geschehen,
- 25 *éhé na waüsi toi rara taho,*
ja es ist wie eine kleine schöne Stadt,
- 26 *éhé ronga di rasa sampu sisi mpohi sisi waii,*
ja schon gekommen in die Stadt des Schlammes, am Morgen ist es aus,
- 27 *éhé ronga sembia sumpu poi ai membia,*
ja nachmittags ist es zu Ende, am Abend zu Ende (nach Belieben des Mannes),
- 28 *éhé seraka tabé du lé puhu panta du sépé,*
wie ein Gruß, der am Bette bezahlt wird,
- 29 *éhé wati pala ngéna bola ai membala,*
nicht als ob man bis zum Morgen umsonst wach wäre,
- 30 *éhé membia ai, ai membia sala wati dzadza,*
ja es geht von Abend zu Abend ohne Sünde,
- 31 *éhé sala wati mandi ti ndala wonga singasa,*
ja keine Sünde, was nicht Netz, nicht Kreisel, der sich sofort dreht, (?).
- 32 *éhé ndandi pala bisa leké saro pema di ndoi ndaka,*
ja wahrhaft klug und weise, der zu dir betet, dir glaubt und dich erfreut,
- 33 *éhé mandi tentuma wara bou di semada buné se tika ndaké,*
ja ganz dasselbe wollen wir, ich und sie,
- 34 *éhé io pala mandaim ruma masuu mahanu wua ngahi se ndédé sama kai,*
ja wir wollen dasselbe, wie der Herr der Gebote, und worum wir bitten.

Diese Rezitation ist nach der gegebenen Erklärung eine ziemlich eingehende Beschreibung des concubitus. So soll bedeuten Vers 11 : neue Kraft zur Zeugung, Vers 12 : das Eheband, Vers 13 : membrum mul., Vers 14 : der concubitus ist notwendig für Nachkommenschaft, Vers 16 : membrum virile, Vers 17 : conceptus, Vers 18 : membrum virile, Vers 22 : Lob des membrum virile, Vers 26 : membrum mul., Vers 32 : so erbittet man von Ruma Suu Empfängnis und Nachkommenschaft.

Die rundum Sitzenden antworten hinter jedem Vers *io* (ja, ja), und neigen dabei das Haupt.

Nach dieser Rezitation kommt der Festveranstalter mit einem aus Rotang geflochtenen Teller, auf dem er *Sirihpinang* (Betel) liegen hat, hält denselben vor den Phallusstein und tut dann, als ob er den Inhalt über den Kopf desselben ausschüttete; so dreimal. Dann verbeugt er sich dreimal vor dem Stein und stößt darauf wie ein Büffel mit dem Kopfe heftig gegen ihn, bis er umfällt. Von der darunter liegenden Erde nimmt nun jeder Angehörige der Familie des Festgebers ein wenig mit den Fingern und streut sie in die Kleider an der Hüfte, an den Nabel und hinter ein Ohr. Darauf begeben sich alle nach Hause.

Der *ntsuhi* wird von einem aus Lontarblättern verfertigten Schirm beschattet, den ihm ein anderer über den Kopf hält. Er trägt eine zusammenengerollte Matte, die er dreimal unter die Menge wirft, während sie vorbeizieht. Die Männer werfen Lanzen aufeinander, wobei auch Verwundungen vorkommen. Nach der Rückkehr ins Dorf finden noch Spiele statt. Der *ntsuhi* sitzt mit den Alten zusammen und trinkt Palmwein. Zum Schlusse fragt der oberste Vorsteher den Festgeber: „Was folgt nun noch?“ Dieser antwortet: „Es ist aus.“ Jener gibt ihm die Hand und geht nach Hause.

Zu bemerken ist noch, daß zum Feste nur weiße oder schwarze Kleidung getragen werden darf, rote ist ausdrücklich verboten. Der *ntsuhi* trägt ein turbanähnlich hoch aufgebundenes Kopftuch.

5. Geistervertreibung aus dem Hause

Der Hausvater begibt sich mit einer Flasche gebrannten Palmweins zum Hauptvorsteher, macht ihm diese zum Geschenk und bittet ihn, aus seinem Hause die bösen Geister vertreiben zu dürfen. Daraufhin erhält er die Erlaubnis. Er beschafft Palmwein, Bananen und Reis für die *déwas* und die Festteilnehmer. Sind alle versammelt, erscheinen die *dou déwa*, die göttlichen Menschen, so genannt, weil sie die *déwas* nachahmen. Es sind Männer oder Frauen, bis acht an der Zahl. Sie bringen trompetenähnliche Instrumente und metallene Klangtöpfe mit, die mit zwei Hölzern geschlagen werden. Sie werfen sich vor einem Gesimse nieder, das sichelmondähnlich geschnitzt und der Sitz der Götter (*hidi déwa*) ist. Dort wird ein Gefäß mit Betel niedergesetzt, mit einem weißen Tuch verhüllt und zugebunden, desgleichen geschieht an der Schlafstelle und in der Ecke des Zimmers. Die *dou déwa* sitzen da mit rotem und weißem Tuch umhüllt, ein weiteres Tuch halten sie in den Händen. Alle beginnen zu zittern, und zittern etwa eine Viertelstunde lang. Dann lassen sie ihre Instrumente erschallen. Alle stehen auf, tanzen mit Taschentüchern in den Händen und schreien: „*Ha, ha, heijé, éhéhé, ranko, dao mpoi be dou é, hei, ranko!* (die Lebensmittel haben die Menschen aufgegessen!)“ So wird es drei bis vierzehn Tage von acht Uhr abends bis zum frühen Morgen getan. Während der ganzen Zeit ist die Arbeit verboten.

6. Vertreibung der Ina Indo (fou)

Ina Indo ist ein weiblicher Geist, die Mutter aller bösen Geister. Ihre Gestalt ist entsetzlich häßlich, sie sucht alles zu verderben, was der Mensch hat und tut. Wenn zu gewissen Zeiten viel Unglück unter Menschen und Tieren herrscht, z. B. wenn Hühner massenhaft von Raubvögeln gefressen werden, oder von wilden Katzen, Leguanen, Schlangen oder Eichhörnchen geholt werden, wenn Kerbauern, Schweine, Hühner und Hunde von selbst zugrunde gehen, wenn Leute in großer Zahl sterben, Frauen Frühgeburten haben, häufiger Ehebruch vorkommt, die Leute von Krankheiten heimgesucht und viele Prozesse gemacht werden, den Menschen häßliche und verderbliche Träumen plagen, wenn wenig Feldertrag da ist, usw., glaubt man, daß irgend ein böser Geist sein Unwesen treibt und alles Unheil verursacht. Die Ursache davon erfährt zuerst ein *dou déwa*, ein göttlicher Mensch (Mann oder Frau), der es dem *ntsuhi* kundtut und dieser dem obersten Vorsteher. Der ruft die Leute zur Vertreibung der *Ina Indo* auf. Diese machen Betel, durch Rösten gesprungenen Reis, Brei, Tuak, Palmwein, Bananen, Küchlein, gebratene Hühner und sonst noch alle Arten von Speisen bereit. Es werden zwei Pritschen angefertigt, eine für den obersten Vorsteher und eine für den *ntsuhi*, ferner ein Behältnis für die Opfergaben. Dabei fungieren zwölf Frauen, die fremde Kleidung tragen, was bedeuten soll, daß sie der einheimischen Sitte nicht mehr folgen wollen. An der Seite haben sie einen Dolch und in der Hand einen etwa einen Meter langen und an beiden Seiten mit Silber beschlagenen Stock. Beide Gegenstände werden beim *ntsuhi* aufbewahrt. Diese Stäbe dürfen nur von den 12 Frauen angefaßt werden, die jetzt *déwa* sind. In der linken Hand halten sie ein Taschentuch, um den Hals haben sie noch ein anderes Tuch gewunden, die Haare aber hängen frei herab. Sie schlagen auf zwei Trommeln und einen Gong, blasen zwei Trompeten. Die Frauen verneigen sich dreimal vor dem *ntsuhi*, fassen seine Hand mit ihren beiden Händen, die sie mit dem Taschentuch bedeckt haben. Dann bedecken sie so auch ihren Kopf, lassen sie wieder sinken und sagen zum *ntsuhi*: „*Kengampu mboto diada ka somaké* (wir bitten um Verzeihung für uns alle).“ Dann verneigen sie sich auch vor dem ersten Vorsteher. Der *ntsuhi* streut darauf gerösteten Reis um die Pritschen. Es wird geblasen und getrommelt, die Frauen fangen an zu zittern, schwenken Stäbe und Tücher, tanzen vor jedem Haus und schreien: „*he he hei hei!*“ Die Hausbewohner bringen ihnen allerhand Lebensmittel als Geschenke heraus, schlagen mit Knüppeln gegen die Wände ihrer Häuser und rufen: „*Lan Ina Indo, losa Ina Indo!* (Fort mit dir *Ina Indo*, heraus mit dir!)“ Fühlt die eine oder andere der zwölf Frauen, daß *Ina Indo* noch nicht aus dem Hause gewichen ist, steigen eine oder mehrere hinauf, tanzen und schreien: „*he hei!*“ und stampfen mit den Füßen, daß die Häuser wackeln, bis sie *Ina Indo* vertrieben haben. So geht es an allen Häusern entlang, bis sie wieder beim *ntsuhi* ankommen. Dort ruhen sie ein wenig, und dann geht's wieder ums Dorf herum, im ganzen siebenmal.

Das dauert die ganze Nacht. Der *ntsuhi* darf dann nicht schlafen. Am Morgen legt er ein weißes Gewand und einen weißen Turban an und bewaffnet sich mit einem Dolch aus dem Erbgut, trägt einen Schirm mit und versieht sich noch mit Betel und zieht in Prozession mit den Frauen und Dorfleuten ums Dorf, er voraus. Ein Mann nimmt Reis, Bananen, Eier, Betel, gebratenes Huhn und Palmwein mit und bringt die *Ina Indo* aus dem Dorf zu ihrem Wohnsitz in einen großen Felsen außerhalb des Kampongs. Die genannten Lebensmittel werden als Opfergaben auf den Felsen gelegt. Man spricht dabei: „*Aké ruu ndaimu ; ama luu wali hako apa apa diadé rasa ; toi wali di ana ana toi, moné siwé ; labo ménu ménan kenta be dou ; mau wara gunan di ada Ruma Allah taala !* (Das ist der Anteil für dich ! komm nicht mehr ins Kampong, um zu quälen alles was darin ist, am meisten die kleinen Kinder und die Alten, Männer und Frauen, und alles Besitztum der Leute und alles, was den Dienern Gottes von Nutzen ist !)“ Ist dies zu Ende, kehren alle ins Dorf zu den beiden Pritschen zurück. Alle fassen die Hand des *ntsuhi*, des ersten Vorstehers und der Ältesten. Und alle sind froh und erleichtert. *Ina Indo* ist fort aus dem Kampong und macht ihnen keine Sorgen mehr.

7. Das Dorffest Rawi Rasa

Wenn der *ntsuhi* es für notwendig findet, wird nach Ablauf von mehreren Jahren das Fest *rawi rasa* begangen. Der *ntsuhi* schickt Nachrichten in alle Dörfer des Dongolandes, indem ein Bote Betel (Sirih, Pinang und Kalk) überbringt. Am festgesetzten Tage schlägt der *ntsuhi* selbst die Trommel im Dorf vor dem Opferhaus. Er ruft auf diese Weise alle jungen Frauen und Mädchen zum Gesang dorthin zusammen. Am Nachmittag versammeln sich dort auch die alten Männer. Den jungen Burschen und jungen Männern ist es verboten, dort zu erscheinen und den Frauen und Mädchen irgendwie lästig zu fallen. Frauen und Mädchen singen das *rawa ramu*, das Mooslied, wovon aber nur wenig, und von dem Wenigen fast nur Unverständliches zu haben war :

Edé ro io pala ana dou roi,
seht da nur ich ein Menschenkind,
hai éhé ra ramu ana dou,
seht da das Moos eines Menschenkindes,
dou édé dou rae éhé ra,
das ist der Mensch, der ???
oé ramu ana dou da édé ramu dou,
ja, Moos des Menschenkindes dies, Moos des Menschen.

Nach drei Tagen ziehen die Männer an die Küste und holen im Dorf Lewin Tana an der Bimabai einen Büffel. Der *ntsuhi* zeigt nur auf den Büffel, und der Büffel folgt dem Zeichen und geht nach Kala, einem Kampong im Innern. Die Männer folgen ihm. Im Dorf wird er an den großen Pfahl am Opferhaus gebunden, und Frauen und Mädchen umsingen und

umtanzen ihn. Der *ntsuhi* bewirft ihn mit gerösteten aufgesprungenen Reiskörnern. So vier Tage lang. Bei dieser Feier ist nur schwarze und weiße Kleidung gestattet, wer rote Kleidung trägt, wird mit der Lanze gestochen. Alle Klane oder doch ihre Vertreter müssen anwesend sein, weiß gekleidet, bewaffnet mit Lanzen und krummen Buschmessern. So ausgerüstet umziehen sie den Opferstein am Opferhaus. Dann wird getanzt, wozu die Frauen singen. Am letzten Tage wird der Büffel in aller Frühe mit Lanzen gestochen, bis er „weint und stöhnt“ und niederstürzt, dann wird er geschlachtet. Man fängt einige Tassen Blut auf, mit dem der *ntsuhi* und seine Stellvertreter den Anwesenden einen Strich auf die Stirne machen. Der Büffel wird dann zerlegt und gekocht und zum Festmahl verteilt. Die Vorsteher essen im Hause des *ntsuhi*.

8. Das Bambusfest in Kala

Dieses Fest wird in Kala alle drei Jahre gefeiert und zu diesem Zweck der dortige Bambushain gesäubert. Davon wird nun erzählt: „Es war einst ein Mädchen, eine Tochter des *ntsuhi*. Als sie noch Jungfrau war, tat sie viel Wunderbares. Wenn jemand krank war, bespuckte sie ihn einmal, und der Kranke war gesund. Auch Wunden heilte sie. Eines Tages aber war sie verschwunden. Ihre Mutter suchte sie und weinte ohne Unterlaß. Sie suchte sie in allen Dörfern, Büschen und Wäldern, und alle Leute von Kala suchten mit. Die Mutter kam auch am jetzigen Bambushain vorüber, der damals aber noch nicht bestand, sondern eben erst einen Sproß getrieben hatte. Der Bambussproß fragte sie: „Mutter, was suchst du?“ Die Mutter: „Ich suche mein Kind.“ Der Sproß: „Ich hier bin dein Kind. Weine nicht mehr!“ Die Mutter: „Bist du es wirklich?“ Der Sproß: „Ja wirklich.“ Die Mutter: „Nun ich will probieren, ob du wirklich mein Kind bist.“ Sie machte einen Schnitt in den Sproß, und der begann sofort stark zu bluten und zu weinen. Die Mutter berichtete dies den Leuten. Die kamen und sahen das Blut. Dann wurde der Platz gereinigt und ein großer flacher Stein zum Opfer hingelegt. Es wurden dort Schweine geopfert, um die Wunde zu heilen. Dann befahl der Sproß: „Alle drei Jahre sollt ihr hier ein Schwein schlachten!“ Das geschieht nun. Das Schwein wird dort gegessen. Außerdem gebot der Sproß: „Meine Kinder dürft ihr nicht abhacken!“ Und so läßt man das Bambus wachsen bis heute. Wenn jemand krank ist, wird dort um Gesundheit gebetet.“

9. Heilung von Krankheiten

Ein *dou déwa*, ein Mensch *déwas*, weil er *déwa* nachahmt und seine Gewalt von *déwa* hat (Mann oder Frau) sitzt da mit einem roten oder weißen Tuch bedeckt, die Beine untergeschlagen. Ein Tuch wird von Knie zu Knie gespannt. Er beginnt zu zittern und zu beben und bebt schließlich so stark, daß das ganze Haus mitbebt. Er ruft zu den *déwas*, damit sie ihn erleuchten, damit er die Sünden der Kranken, die bei ihm Hilfe suchen,

und die Mittel, die sie heilen können, erkennt, um so den Willen *déwas* auszuführen. Die Ursachen der Krankheit können sein: Vergessen, bei den Gräbern zu opfern, irgend ein übertretenes Verbot, Totem oder Tabu verletzen, arbeiten an einem verbotenen Platze, Holz in eine Quelle fallen lassen oder Holz quer über das Wasser legen, auf ein Grab treten und andere Fehler, die die *déwas* erzürnen. Wenn die Ursache der Krankheit feststeht, sagt der *dou déwa*, was die Gesundung erwirken und die Sünde gut machen kann: das Opfer eines Huhnes oder gar eines Büffels oder sonst ein Opfer. Dabei bittet er gleichzeitig um Verzeihung der Sünden des Kranken und sagt ihm voraus, was ihn treffen wird, wenn er die Götter wieder beleidigt. Das Zittern ist eine Nachahmung *déwas*. Er hält dabei gerollten Sirih in der Hand, kaut alsdann kräftig Betel und spuckt und sprustet ihn ebenso kräftig auf den Kranken. Ferner gibt er noch das Heilmittel, das *déwa* anbefiehlt, massiert auch wohl den Kranken, stößt ihn mit dem Kopf, wie ein Büffel mit den Hörnern stößt. Manche Kranke werden berochen, andere angeblasen am Scheitel des Kopfes oder an den Ohren; manche werden gelobt, andere ausgeschimpft. Es wird ihnen gesagt, was zu tun und zu lassen ist, als von *déwa* angeordnet.

10. Schlußbemerkung

Die Aufzeichnungen aus der Soziologie der Dongo sind während des Krieges verloren gegangen. Ich erinnere mich noch des Folgenden: Die Dongo haben Totemismus. Man sagte mir, die Heirat im gleichen Klan wäre früher verboten gewesen. Lokalisierung des Klans bestand nicht mehr. Ferner sind Mädchenhäuser daselbst zu finden, in denselben brachten die jungen Mädchen die Nächte zu und empfangen auch Besuche. Zwillinge verschiedenen Geschlechtes werden als mißratene Zwillinge angesehen; bleiben sie beide am Leben, müssen sie sich heiraten. Diese Ansicht sowie die Mädchenhäuser sind auch im Larantukagebiet auf Flores und auf den Solorinseln heimisch.

Present-Day Relics of the Vedic Horse-Sacrifice ?

By JOSEPH THALIATH *

It is strange that all traces of a sacrifice as prominent in the religious life of ancient India as the solemn horse-sacrifice should have disappeared. Its ritual is fairly well-known from the White Yajurveda¹. There is also an account of the Ashvamedha in the Mahabharata and in the Ramayana². And we know from the famous ABBÉ DUBOIS that as late as the 18th century the king of Amber (Jaipur) performed the solemn horse-sacrifice with a lavish display of princely generosity³.

Though the Ashvamedha was a jealously guarded prerogative of the ruling class, sacrifices with a similar ritual but with a ram as victim were permitted to people of inferior social status. The officiating priests, of course, were always Brahmans. These sacrifices, called "Yagnam", naturally were on a more modest scale. ABBÉ DUBOIS describes such a sacrifice in his famous book⁴. He mentions this sacrifice mainly because it struck him as a glaring contradiction to one of the most fundamental principles of Brahmanism, viz., the sacredness of life. For in this sacrifice, which the Brahmans considered of special merit, an animal (usually a ram) was killed and its meat eaten by all the Brahmans who attended the feast. ABBÉ DUBOIS mentions that already at that time there was a marked opposition to the performance of this sacrifice among the Vaishnavas, and that even Brahmans who used to perform it did so with a certain repugnance.

It would be quite consistent with the Hindu mind if in the celebration of this religious feast the animal sacrifice were later eliminated, while the accompanying rites were still scrupulously performed. Only the outward shell, deprived of its essential part, would thus remain. In our opinion this is just what has happened⁵. The ceremony which we shall

* The author thanks Father STEPHEN FUCHS for his valuable criticism of this paper, and for his helpful and much appreciated suggestions.

¹ Cf. P. E. DUMONT : *L'Ashvamedha, description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc*. Paris 1927, pp. 1-241.

² Cf. A. D. MACKENZIE : *Indian Myth and Legend*. London (s. a.) p. 93.

³ J. A. DUBOIS : *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Edited by H. K. BEAUCHAMP. Oxford 1928, p. 513.

⁴ J. A. DUBOIS : loc. cit. pp. 509-514.

⁵ An old tradition maintains that the gods first accepted a human victim. Then it was a horse that was sacrificed, later a bull, then a ram, and finally, a male goat.

presently describe appears to us to be this remnant of the ancient Vedic Ashvamedha, or rather of its more modern counterpart, the Yagnam, but minus the animal sacrifice.

Rites similar to those which accompanied the Vedic horse-sacrifice are still fairly often performed by the Gonds of the eastern part of Mandla District in the Central Provinces of India. Though the Gonds are commonly considered to be an aboriginal tribe, some groups of them have to a large extent adopted Hindu customs. And this feast, described in the following pages, certainly belongs to this category.

The Gonds call it "Bhagvat" ⁶. It is performed in special honour of the god *Rama*. The expenses of the feast are borne by a wealthy man who wants to display his piety and generosity and at the same time desires offspring, an increase of his wealth, or a cure from disease through the performance of this offering. Sometimes the celebration of this feast takes place in fulfilment of a vow made in sickness or other difficulties.

Two Brahmans and a man of the Yogi caste ⁷ usually act as officiating priests. The whole celebration lasts nine days.

The ceremony described here took place in the house of a Gond at Bardwara in Mandla District.

On the day fixed for the beginning of the feast the host goes, accompanied by his fellow villagers, some distance from his house to receive the officiating priests. They take along flower garlands (*mala*), a *lota* (pear-shaped brass vessel) full of water, and a light on a *kalsa* (small earthen pot). The light is a burning cotton wick in a small earthen saucer filled with oil or clarified butter (*ghi*). When the party of the host meets the Brahmans and the Yogi, they salute and garland them. Then they lead their guests to the house where the ceremony is to take place. On the way they sing the following song :

*Koilia to boli karaing ho, ama ke dal baiṭhavaṭ koilia to,
Janakpur bara neki lagai ho, jaha chali Sita byahai chali Janakpur,
Gagriā par ghaila ghumi ho, Lanka men ghuma Hanuman ho, gagria ho.*

Still later, rice or barley cakes were substituted for the animal victim. "The flour corresponds to the hairs of the sacrificial animal, the water poured into the flour to its skin, the stirring of the broth to its meat, the hardened cake to its bones, the spreading of fat over the cakes to its marrow. Thus all five constituents of the animal are contained in the sacrificial cakes." (Cf. A. A. WEBER : *Indische Studien*. Leipzig 1873, pp. 269 f.)

⁶ 'Bhagvat' means God, but also *Shiva*, *Vishnu*, *Suriya* (sun-god). It may be applied as well to *Rama*, an incarnation of *Vishnu* (cf. RAMCHANDRA PATHAK : *Adarsh Hindi Shabd Kosh*, Benares, vol. II, p. 822).

⁷ Yogi or Jogi, the well-known order of religious mendicants and devotees of *Shiva*. A large proportion of the Jogis have now developed into a caste and these latter marry and have families. But they also still attend certain religious ceremonies. (Cf. R. V. RUSSELL and HIRALAL : *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. London 1916, vol. III, pp. 243-254.)

which means :

The Koel bird calls, sitting on the branch of the *Mango* tree,
Janakpur is a very happy place, where *Sita* went for the wedding.
As the earthen pot dances on the other pot, so *Hanuman* dances
in Lanka ⁸.

At the gate of the host's house the head of the celebrating family washes the feet of the Brahmans and of the Yogi and invites them to sit down on a sheet spread on the floor. In the courtyard he again washes the feet of the Brahmans, pouring the water over the feet from a *lota* on a brass plate. Meanwhile, his relatives distribute *pan* (betel nut), country cigars (*biri*) and tobacco among the assembled guests. Then a man places a large cushion on the floor, spreads a carpet or bedsheet over it and on top of it he places another cushion, filled with the husks of *kodo* (*Paspalum scrobiculatum*). With flour he draws a magic square (*chauk*) on the cushion and places a small earthen pot at each corner. The chief Brahman is then invited to take his seat on the cushion. Now the man who acts as master of ceremonies takes another earthen pot, fills it with water, throws a silver coin into it, as also into the pots placed at each corner of the Brahman's seat. Then a burning lamp (*diya*) is placed on the pot in front of the chief priest. Around this pot the master of ceremonies perfunctorily digs up the ground, mixes it with cattle manure and sows barley (*jwa* — *Hordeum vulgare*) and wheat in it, saying: "*Bhagwan ki jai!*" (God be praised.) Lastly, he sets up a long pole, sows some barley in front of it and places there a coconut, a piece of cloth and an iron trident (*tarsul*). The pole, between 20 and 30 ft. high, is set up in honour of *Hanuman*, the faithful companion and helper of *Rama* on his expedition to Lanka.

After all these preparations, the host approaches the Brahman sitting on the cushion and presents to him a loincloth (*dhoti*), a shirt, a pair of shoes, a cap, an umbrella, a gold piece ⁹ and two calves. He garlands him. The Brahman dons the articles of dress presented to him, then sits down

⁸ My informants were unable to explain the meaning of the song. But obviously it is an expression of joy at the arrival of the high guests. The Koel (*Eudynamis honorata*) is in Indian poetry the figure for exquisite sound; "the voice of your beloved, the performance of a musical artiste, and all best worth hearing in life are posted under this heading" (cf. J. L. KIPLING: *Beast and Man in India*. London 1892, p. 46).

The second verse apparently implies that this village to which the high guests are now proceeding is as happy to receive them as Janakpur was when *Sita*, the wife of *Rama*, went there to get married.

The third verse likewise expresses the delight of the villagers: they would like to dance like *Hanuman*, the monkey-god and friend of *Rama*, danced at Lanka, the old capital of Ceylon which *Rama* conquered in his epic fight with *Ravana*, the demon king of Lanka and kidnapper of his wife *Sita*.

The first part of verse 3 alludes to a woman coming from the well and carrying two full water vessels on her head. She has to poise them on her head in perfect balance or they would fall off. Of such perfection was *Hanuman's* dance.

⁹ This gold piece plays an important part also in the *Ashvamedha*. (Cf. P. E. DUMONT, pp. 31-33.)

again. The Ramayan (book containing the text of the celebrated epic which relates the story of *Rama*), a small bell and a conch shell are handed to him. Around the place of sacrifice relatives of the host place earthen saucers with burning lights. The host and his family take their seats near the cushion on which the Brahman sits, and the other villagers crowd around them.

Now the Brahman begins his recitation of the Ramayan. At times he stops and explains difficult verses. This recital which is done in a certain singing tone is carried on from morning till evening for eight days, with only a break of two or three hours at noon. Every morning and evening the Brahman performs an offering; he pours clarified butter and incense into a small fire and breaks a coconut, then he blows his conch shell and rings his bell. After that he lights three cotton wicks, each soaking in a small earthen saucer filled with *ghi*, and places them on the spot where the offering was performed. After this ceremony the villagers are dismissed. They come again late in the evening and sing until midnight.

One of the songs chanted on this occasion is called *Ramdhun*. This song is known among the Hindus all over central and northern India; its tune is everywhere the same, but the words vary. In Mandla District they sing the following version:

*Raghupati Rāghau Rāja Rām / Patit pāvan Sītā Rām.
Jai Raghu nandan jai Ghanshyām / Patit pāvan Sītā Rām.
Yadupati Yādau līlā dhām / Bhakt ubāran hei Ghanshyām.
Dashrath nandan jai jai Rām / Jai jai mangal Sītā Rām.
Bōlō jai jai Sītā Rām / Gāō sab mili Rādheshyām.
Jab bōlō tab Sītā Rām / Khālī jihvā kaunē kām.
Hari kā nām bhajō sukh dhām / Jan man ranjan Sītā Rām.*

In translation:

King *Rama*, *Raghu's* son¹⁰ and of his clan,
 Sita and *Rama*, you sanctify the sinner¹¹.
Praise to the son of *Raghu*, dark as the rain cloud¹²,
 Sita and *Rama*, you sanctify the sinner.
Son of *Yadu*¹³, and of his clan, abode of the play of appearances¹⁴,
 You redeem your devotees, dark like the rain cloud¹⁵.
Praise to *Rama*, *Dashrath's* son¹⁶.
Praise to *Sita* and *Rama* who make happy.

¹⁰ *Raghu*, the son of *Dilip*, of the *Suriya* (sun) clan, is the grandfather of *Rama*.

¹¹ *Patit* lit. "the fallen one", i. e. the sinner.

¹² *Ghan* = the cloud, *shyam* = the dark one, an allusion to the dark complexion of *Rama*.

¹³ *Krishna*. *Yadu* is the son of *Yayati* and *Devayani*, and the founder of a new clan to which *Krishna* belongs.

¹⁴ *Lila*, i. e. the course of changes in the world, also 'love-play', for which *Krishna* is famous; *dhām* lit. 'abode', also source or cause.

¹⁵ Not only *Rama*, but also *Krishna* is of dark complexion.

¹⁶ *Rama's* father was king in Ayodhya.

Give praise to *Sita* and *Rama*.

Sing, all of you¹⁷, to the dark lover of *Radha*¹⁸.

If you speak at all, call the names of *Sita* and *Rama*,

Idle is the tongue in doing other work.

Sing *Hari*'s name¹⁹, the abode of joy.

Of *Sita* and *Rama* who make people pleased.

They also sing other songs in praise of the gods *Rama* and *Krishna*, like the following :

Hare Ram hare Ram, Ram Ram hare hare.

Hare Krishn hare Krishn, Krishn Krishn hare hare.

It is only an invocation and means :

Oh *Rama*, oh *Rama*, *Rama*, *Rama*, oh, oh.

Oh *Krishna*, oh *Krishna*, *Krishna*, *Krishna*, oh oh.

Or they sing in endless repetition :

Jai jai Ram, Sita Ram, jai Ram.

Praise to *Ram*, to *Sita* and *Ram*, praise to *Ram*.

On the ninth day of the recital a pit is dug, about two feet in length, breadth and depth. The Brahman takes his seat near the pit. He also carries his book and has the materials for an offering. He recites a passage from the Ramayan and explains its meaning. Then he himself fills the pit with fuel, wood of the *Bhula* tree (*Terminalia belerica* ?), of the *Bel* tree (*Aegle marmelos*) and of sandalwood. He then lights the fire. While his companion of the same caste tends the fire, he himself takes wheat flour and with it draws lines in the form of a square at each side of the pit. Then he moulds a low platform of cattle manure, and places on it the materials for the offering, two sticks of turmeric, a pot with *ghi*, some unrefined sugar (*gur*), a pot with milk, some stalks of the sacred *dhub* grass (*Eleusine coracana* ?), rice, pulse (*dal*), seven betel nuts, a coconut, a piece of white thread, flowers and leaves of the *Mango* tree (*Mangifera indica*) and of the *Bel* tree.

This done, the Brahman begins the offering by sprinkling water on the fire in the pit with the stalks of the *dhub* grass. Then he recites some invocations (*mantra*) while his attendants little by little throw all the sacrificial gifts into the fire. After that the Brahman mixes about 12 *seers*²⁰ of barley, 12 *seers* of rice, 2 *seers* of *ghi* and one *seer* of *gur* on a large brass plate and, all the while reciting texts from the Ramayan, with folded hands

¹⁷ 'All of you' in Hindi would be *sab milkar*. *Sab mili* is a form of the Brijia dialect, the language of Brijia Mandal, i. e. of Mathura Brindavan. Before the development of Hindi (Khadi boli) prose, all composition in verse form used to be done in this Brijia dialect.

¹⁸ *Radha* is the *Gopi* (milkmaid) whom *Krishna* loved best.

¹⁹ *Hari*, i. e. God, a name of *Vishnu*, but also of *Rama*.

²⁰ 1 *seer* is about 2 pounds in weight.

he throws some of the mixture into the firepit. Then he continues his reading. At the end of each stanza he says "*Soham, soham*" ²¹. As soon as he utters these words, all the persons attending the ceremony take some of the mixture and throw it into the fire. This performance lasts about an hour. After this the Brahman throws some incense into the fire and tells one of his attendants to break the coconut and to throw it into the fire. This done, the Brahman asks the people around the pit to fold their hands and to pray in their heart for an increase of their offspring, cattle, wealth, and for their health.

After this solemn offering the host approaches with his whole family and offers the Brahman a cow, a carpet and about Rs. 15 in cash. The Brahman graciously accepts the donation, again recites a few verses of the Ramayan, blows his conch shell, rings the bell, and lights a wax candle while all shout "*Sri Krishna ki jai. Ek Shankar ki jai*". (Lord Krishna be praised. God Shankar be praised.) With that the sacrifice comes to an end.

With the candle in hand, the Brahman now goes round and asks every one for a donation according to his means. After that all the people go to the Yogi, bow down and touch his feet with folded hands. The Yogi blesses them by putting his hand on their back. The host who had arranged this feast presents the Yogi with a sum of Rs. 50 which is to be divided among the two Brahmans and himself. Then the host again approaches the chief Brahman and touches his feet with folded hands; after him all the persons attending the feast do the same. The Brahman blesses them all, saying "May your wealth increase".

Now one man brings a calf, another one a pot of milk diluted with water. A third man catches the tail of the calf and pours the milk on the tail. This he does for about a minute. The calf is said to represent *Lakshmi*, the goddess of wealth. With turmeric they mark the forehead of the calf and then touch its feet with folded hands. This calf is then given to the chief Brahman. Now the host pays another Rs. 25 to the Yogi and in addition gives him a loincloth, 5 yards long; to each of the Brahmans he gives 5 seers of rice and 4 annas, and then again to the chief Brahman 60 seers of grain and Rs. 3.

After that a woman puts a burning lamp on the mouth of a lota, takes the lota on her head and a procession is formed. The other people pull out a few of the seedlings of barley and wheat that have sprung up since the first day of the feast. And midst the continuous shouting of "*Bhagwan ki jai, Krishna Bhagwan ki jai, Gau Mata ki jai*" (God be praised, God Krishna be praised, the Cow-mother be praised), they proceed to the nearest river, beating drums and singing the *Ramdhun* and the *Bhamulia* (women's song).

At the river the Brahman breaks a coconut and distributes the fragments to all present. Then he bathes all the figures of gods and goddesses which the people brought along from their houses. After that he himself

²¹ *Soham* means 'I am'. It signifies that the soul of the individuals is identical with Brahma, God.

takes a bath. Then the people throw the seedlings of barley and wheat into the river, jump into the water, splash about and pour water and dirt on each other. After this they return home, singing and drumming vigorously.

The Brahman, who of course has kept aloof during this communal bath, meanwhile boils wheat flour in milk into which he mixes *ghi* and *gur*. After the bath he distributes a little to all who attended the feast. This is called *prashad* (the leavings of food partaken of by a spiritual teacher).

In the evening of the same day the man who arranged the performance of the Bhagvat is host to his fellow villagers and all his guests from outside. As the number of diners is usually very great, the expenses of such a dinner run high, up to Rs. 200 at least.

When the Brahman takes leave, he is given a solemn send-off. The villagers accompany him out of the village and a short distance on his way home, singing the *Ramdhun* and the *Bhamulia* to the rhythm of the drums. One person, at the head of the crowd, carries a light on the mouth of a *lota*. At the final leave-taking the Brahman again blesses all and says "Now go home and sit down".

After their return the host and his family cover with earth the pit in which the sacrifice took place, and erect on top of it a platform that no one may desecrate it by stepping on it. On the platform they form five mounds of clay and place on one of them a stone slab which represents *Shankar* (*Shiva*). Every day from now on the head of the family is supposed to take a bath and to sprinkle water on the stone, as also on the *tulsi* plant (sweet basil — *Ocimum sanctum*) planted in front of the long pole which was set up at the beginning of the feast.

This same rite, with certain variations, is still performed by many Hindus in different parts of northern India. From them the Hinduized Gonds have adopted this ceremony. It bears a close resemblance to the Yagnam as described by ABBÉ DUBOIS, minus the animal sacrifice.

As in the Yagnam, the man who bears the expenses of this feast does so to display his piety and wealth, and in order to gain still more wealth, offspring, or preservation from disease.

The Yagnam, however, could only be attended by Brahmans. The Bhagvat follows more closely the Vedic horse-sacrifice which also allowed other castes to attend. The host invites to the feast not only his relatives and friends, his fellow villagers, but also guests from other villages.

As in the Yagnam and in the Ashvamedha, the officiating priests are Brahmans who not only perform the offering but also recite the readings from the sacred scriptures.

ABBÉ DUBOIS was not sure to which deity the offering was directed. From the Ashvamedha we know that it could be offered to any of the first-rank gods. The Bhagvat is offered to *Rama* (and *Krishna*) who plays the most important part in the Hindu pantheon of Central India.

ABBÉ DUBOIS unfortunately does not tell us whether there were many preliminary offerings and recitations in the Yagnam, but we know that this was the case in the Vedic horse-sacrifice. In the Bhagvat the Ramayan

is recited for eight days, and there are offerings at the beginning and at the end of each recitation.

But ABBÉ DUBOIS mentions the pit which is dug on the day when the sacrifice is to take place. He also describes how logs of wood cut from different sacred trees were burned in the pit, just as in the Bhagvat.

In the Yagnam the *darbha* grass plays an important part. This corresponds to the *dhub* grass in the Bhagvat.

Offerings of *ghi* and incense are frequent in both sacrificial rituals.

ABBÉ DUBOIS does not mention that wheat and barley were sowed in the place where the offering was performed. But from the description of the Ashvamedha in the Mahabharata we know that the king who arranged this sacrifice had to plough his field while his wife sowed all kinds of seeds in the ground.

The same description also relates that the (rain) drum was beaten, and the trumpet sounded (which in the Bhagvat corresponds to the conch shell of the Brahman). The king and his wife were sprinkled with sacred water. In the Bhagvat this is done at the river.

In the Ashvamedha as well as in the Yagnam huge quantities of grain were offered to the fire, after the animal sacrifice. In the Bhagvat the animal sacrifice is left out, but the grain offering is faithfully performed.

In the Bhagvat a calf is brought and milk and water poured on its tail. The calf perhaps takes the place of the Brahman who in the Ashvamedha was led to the river and on whose head water was poured.

After the sacrifice all the persons attending it took a bath. This was part of the ritual in the Ashvamedha, and it is also part of the Bhagvat.

In the end the host had to give a great dinner to all his guests. This was done in the Ashvamedha, and in the Yagnam, as it still is in the Bhagvat.

In the Ashvamedha the officiating priests received truly princely gifts ; ABBÉ DUBOIS mentions that the host who paid for the Yagnam had to remunerate the Brahmans very generously. Also in the Bhagvat the officiating priests receive gifts which far surpass the remunerations that they usually receive for an offering.

As in the Ashvamedha, the host is supposed to perform an offering at certain times long after the ceremony has taken place.

It is natural that all points of the ritual are omitted which would remind us of the animal sacrifice. Not only that, but the alcoholic drinks which play such an important part in the Ashvamedha (Soma) are also omitted in the Bhagvat. Alcoholic drink is as repugnant to the present-day orthodox Hindu as an animal sacrifice.

Der „Herr der Tiere“ in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens

VON LEOPOLD SCHMIDT, Wien

Inhalt:

- I. Problemstellung
- II. Die einzelnen Verbreitungsgebiete der Sagen
 - 1. Die Verbreitung im Alpenland
 - 2. Die Verbreitung in Westeuropa
 - 3. Die Verbreitung in Nordeuropa
 - 4. Die Verbreitung in Osteuropa und Westasien
 - 5. Heiligenlegenden
 - 6. Exkurs: Thor und Awasaty
- III. Folgerung

I. Problemstellung

Der Sagenschatz der europäischen Länder und Landschaften ist von den verschiedensten Seiten her bearbeitet, vor allem gesammelt und geordnet. Eigentliche Ergebnisse für die kulturhistorische Religionswissenschaft hat man ihm noch selten abgefordert, seit die Bestrebungen der germanistischen Mythologie im Sinn JACOB GRIMMS sich allmählich erschöpft haben. Nur selten sind Gestalten der germanischen oder der keltischen Göttersage mit außereuropäischen oder auch nur randeuropäischen Erscheinungen konfrontiert worden. Das Beispiel „Thor und Maui“ ist ohne wesentliche Nachfolge geblieben¹. Dadurch geht aber der Volkskunde als der Erschließerin auch der europäischen Volkssage der Zusammenhang sowohl mit der Ethnologie wie der Prähistorie verloren, und diese beiden Disziplinen haben ihrerseits nur selten Gelegenheit, die gewaltigen Stoffmassen zu überprüfen, um die für sie wichtigen Anhaltspunkte daraus zu gewinnen, und das alte volkhafte Europa in seine tatsächlichen kulturellen Zusammenhänge zu stellen. Zusammenhänge, die vor allem für die geistige Volkskultur wesentlich sind, meist aber nur auf dem Gebiet der Sachkunde, vor allem der bäuerlichen Wirtschaft und ihrer Geräte gesehen werden.

¹ FRITZ GRAEBNER, Thor und Maui (Anthropos 14-15. 1919/1920. pp. 1099 ff.).

Es ist also eine erneute Volksglaubensforschung, welche die Volkskunde in den Dienst der allgemeinen kulturhistorischen Bemühungen stellen will. Die im 19. und 20. Jahrhundert aufgezeichneten Sagen stellen ein reiches Material für die Beurteilung des Volksglaubens der verschiedensten Epochen dar, vermutlich bis weit in die Urgeschichte hinein. Die Märchenforschung hat erfolgreich bis ins Megalithikum hinabgelotet². Die Sagenforschung muß nun versuchen, zunächst wenigstens bis in die frühe Eisenzeit vorzudringen. Dafür erscheint mir der Vorstellungskomplex um den „Herrn der Tiere“ als besonders geeignet, nicht zuletzt deshalb, weil die Beziehungen zwischen Mensch, Wildtier und Jagdtier auch den späten Mitteleuropäer noch durchaus lebensvoll anmuten können³.

Die Hirtensagen der Hochalpen kennen in einer Reihe von Fassungen, die etwa im Bereich des antiken Rätien erzählt werden, das Motiv vom geschlachteten und wiederbelebten Tier, dem bei seiner Wiedererweckung ein Schaden anhaftet. Unwillkürlich schreibt man dem Motiv einen starken Erlebnischarakter zu, es scheint im Lebenskreis der Hochalpenhirten beheimatet zu sein, die sich um das ihnen anvertraute Vieh so sehr sorgen, daß ihnen diese Sorge auch zum Gegenstand der Träume wird, und in Traumzusammenhängen auch die Beschädigung des Tieres, das Geister schlachten und wiederbeleben, und dabei nicht schädigen, ihnen selbst zufällt, die sie freventlich an dem Geistermahl teilzunehmen begehrten.

Schon vor mehr als einem Jahrhundert hat jedoch die vergleichende Sagenforschung darauf hingewiesen, daß dieses alpine Motiv auffällig mit der Geschichte von *Thor* und der Schlachtung und Wiederbelebung seiner Böcke übereinstimme⁴. Das gab die immer erneute Veranlassung zur Betonung eines Zusammenhanges von altnordischen und alpinen Motiven ab, zur Konstruktion einer Abhängigkeit, bei der man im Sinne JACOB GRIMMS stets nur an eine Geberrolle des germanischen Nordens dachte. Die alpinen Sagen muteten dementsprechend wie ein Horst vereinsamter nordischer Mythen an, und die weitere Folgerung, nach den ethnischen Trägern der Erzählungen zu suchen, lag nahe. Es ist wohl nur der Entlegenheit der Sagenforschung zuzuschreiben, daß nicht auch weitere Folgerungen gezogen wurden, und das Motiv in den großen Bogen nordgermanisch-ostgermanisch-slawisch-alpenländischer Kulturbeziehungen eingespannt wurde, durch den so viele ähnlich verbreitete Erscheinungen ihre vorläufige Zusammenordnung fanden⁵.

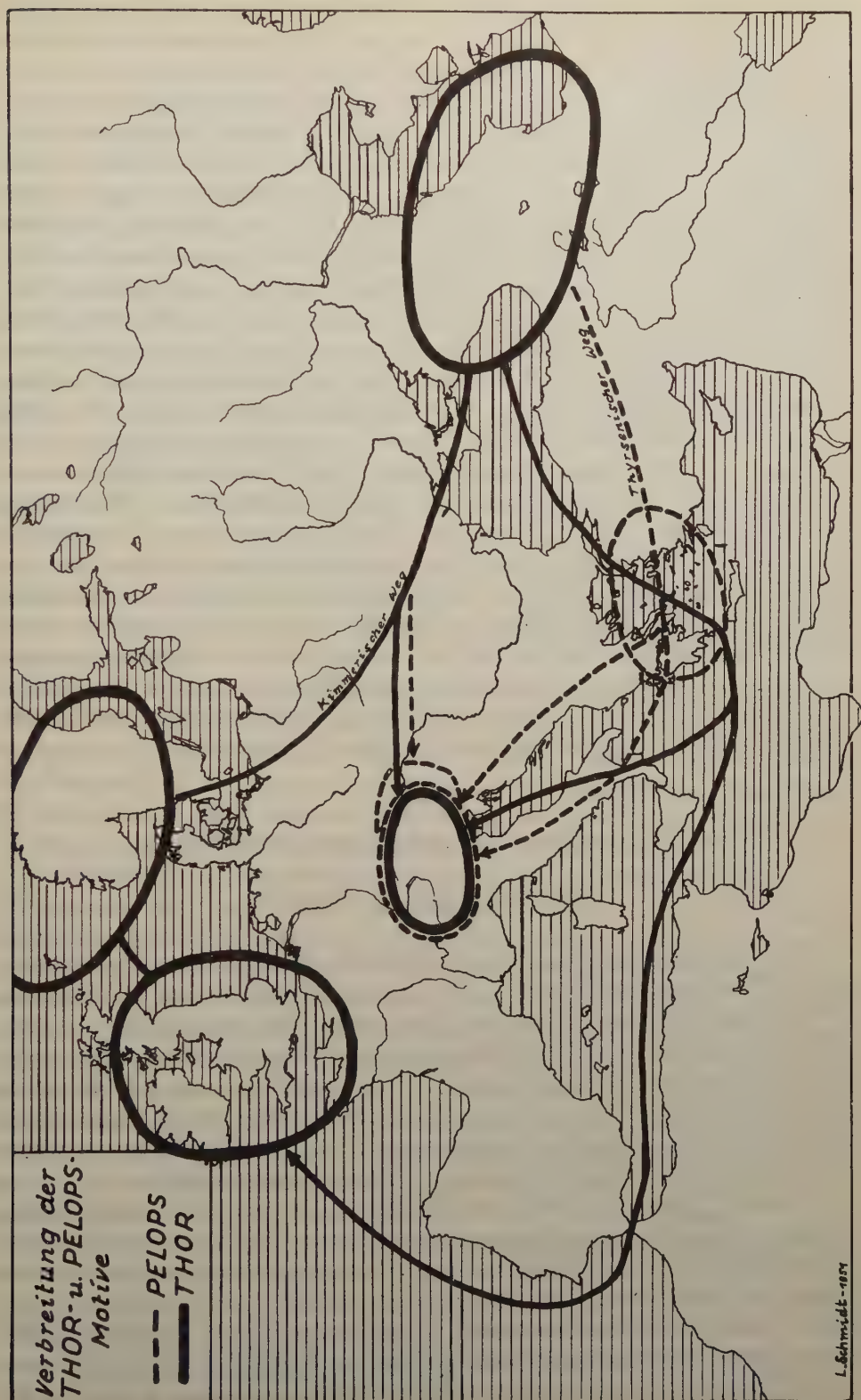
Daß diese letzten Konsequenzen einer nordisch betonten Kulturkreisforschung wenigstens *expressis verbis* nicht gezogen wurden, ist in der heutigen

² C. W. VON SYDOW, *Selected papers on Folklore*. Kopenhagen 1948.

³ AD. E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Religionswissenschaftliche Betrachtungen (= Studien zur Kulturkunde, Bd. 10). Wiesbaden 1950, pp. 165 ff.

⁴ FRANZ JOSEF VONBUN; vgl. VONBUN-SANDER, *Die Sagen Vorarlbergs*. Innsbruck 1889.

⁵ Vgl. WILHELM MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte*. Berlin 1904, Bd. I, p. 116; STITH-THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literatur*, Bd. 2 (= FFC Bd. 107), pp. 343 ff. unter E 32 und 33; JAMES G. FRAZER, *The Golden Bough*, Bd. II, pp. 415 ff.; HILDING CELANDER, *Nordisk jul*. Stockholm 1928, Bd. I, p. 187.



Situation unserer Verbreitungsforschung sehr angenehm. Seit sich der Blick nach dem Osten, vor allem nach Vorder- und Nordasien auch für die europäische Volkskunde so beträchtlich geschärft hat, ist auch für dieses Motiv die Übereinstimmung mit Erzählungen weit außerhalb des alten Norden, nämlich im Kaukasus, in Armenien und darüber hinaus deutlich geworden. Es ist heute nicht mehr möglich, die Gebiete der Motivverbreitung auf zwei Hauptpunkte einzuengen und womöglich auf der Karte mit einer Geraden oder einer RHAMM-SCHIER'schen Kulturkreis-Kurve zu verbinden, es müssen mindestens drei Hauptpunkte berücksichtigt werden, und wie das Spiel der Bewegungslinien, also die graphische Nachzeichnung der Geschichte und Verbreitung, nun innerhalb dieses Dreieckes verläuft, das hat sich bisher noch nicht feststellen lassen. Als Vorarbeit dazu soll im folgenden das ganze Problem noch einmal aufgerollt werden. Dazu muß vor allem die Verbreitung, so weit ich sie überblicken kann, genau dargestellt werden. Die Anordnung der Verbreitungsgruppen geschieht, wie bei allen hier vorgelegten Untersuchungen, von den Hochalpen aus. Die weltlichen Fassungen werden zuerst zusammengefaßt, die Legenden folgen den drei weltlichen Verbreitungsgebieten als eigene Gruppe. Das ergibt gleichzeitig auch eine Distanzierung der neuzeitlich-weltlichen von den mittelalterlich-geistlichen Erzählungen. Die antiken Mythen folgen, und von ihnen aus lassen sich die Deutungen am ehesten gruppieren, die ja immer auf die mythischen Kerne gerichtet waren. Freilich wird sich dabei ergeben, daß die Ausweitung in der Ostrichtung auch eine Wandlung der Mythendeutung bedingt. Was etwa noch antik erschien, nämlich dem nordischen Altertum zugehörig, dürfte sich jetzt doch schon eher urgeschichtlichen Perioden und Kulturen zuweisen lassen.

II. Die einzelnen Verbreitungsgebiete der Sagen

1. Die Verbreitung im Alpenland

Die Varianten der Sage vom geisterhaft geschlachteten und wiederbelebten Weidetier sind innerhalb der Alpen hauptsächlich in der Schweiz, in Tirol und in Kärnten verbreitet. Man kann wohl hauptsächlich von der Verbreitung innerhalb des Bereiches des alten Rätien sprechen, die geringfügigen Grenzüberschreitungen nach Westen und Osten sind wohl durch Wanderhirten, Walser und andere nicht seßhafte Persönlichkeiten und Gruppen im Hirtenbereich entstanden und verständlich. Die Festlegung auf altes rätisches Gebiet ist dabei für weitere Schlußfolgerungen wichtig.

Verfolgt man das Motiv vom Westen nach dem Osten durch dieses Gebiet, so begegnet es zuerst im unteren Wallis. Die „Passardaz“ betitelte Sage erzählt dort, daß zwei Jäger auf der Alp Severen von einem verstorbenen Hirten mit dem Fleisch einer Kuh gespeist würden, die er danach wiederbelebt. Sie ist heil bis auf eine offene Wunde, an der Stelle, wo sie den Boden berührt hatte. Der Geisterhirt verlangt von den Jägern das gegessene Fleisch zurück. Da sie das nicht können, müssen sie eine neuntägige Bußübung für

seine Seele verrichten. Er habe nämlich mutwillig mehrere schöne Kühe über die Felsen hinuntergestürzt, um sich am Besitzer zu rächen⁶.

Das ist offenbar keine sehr ursprüngliche Fassung. Schon die Begründung der geforderten Buße zeigt, daß hier andere Motive, hauptsächlich das aus der *Sisyphos*-Geschichte bekannte vom Hinabstürzen der Tiere durch den Hirten, hineinwirken. Im Hauptmotiv fehlt die Angabe, daß jenes Stück Fleisch dem Tier gefehlt habe, das die Jäger gegessen hätten; davon wird erst nachträglich berichtet, da sie es zurückgeben sollen. Im Hauptmotiv ist dagegen davon die Rede, daß das Tier eine offene Wunde an der Stelle habe, wo es, offenbar in geschlachtetem Zustand, die Erde berührt habe. Hier ist anscheinend ein eigenes, sehr altes Motiv aus der Geister- und Zauberersphäre hereingekommen, das Berührung mit der Erde und Verzauberung für zwei einander ausschließende Gebiete ausgibt. Mit dem *Thor*-Motiv hat es nichts zu tun. Dieser westlichste Beleg der Sage steht also auch motivlich von der Hauptgruppe etwas abseits.

Die Walliser des Eifischtales erzählten die Sage von dem „Nächtlichen Mahl“ von der Alpe de l'Allée. Zu Mitternacht hielten dort Gespenster ein Mahl ab, bei dem die Kuh Rosine geschlachtet wurde. Dem Hirten wurde von den Gespenstern ein Stück davon angeboten, das er essen mußte. Dann legten die Gespenster die Knochen auf der Haut zusammen. Am Morgen war die Kuh wieder ganz und lebendig, nur das vom Hirten gegessene Stück fehlte ihr⁷.

Damit haben wir die Kernfassung vor uns. Aber auch im Eifischtal kannte man eine Erweiterung, die an die erste unterwalliser Fassung erinnert. Man erzählte nämlich dieselbe Sage von der Kuh Moreina und schloß das *Sisyphos*-Motiv an⁸. Es scheint also auch dort gewissermaßen als Begründung für das seltsame Mahl bekannt gewesen zu sein, und auch die Eifischtaler dachten sich also die Gespenster eigentlich als tote Hirten.

Nördlich von dieser Verbreitungsgruppe nehmen die Bauern des Berner Oberlandes das Motiv wieder auf. Aus Münchenbuchsee hat sich folgende eigenartige Variante erhalten: Einem Bauern, der einen Stall voll Vieh besaß, nahmen die Zwerge ein schönes Kalb und schlachteten es. Der Bauer kam zufällig dazu, war darüber empört und machte ihnen Vorwürfe, warum sie ihm das schöne Kalb ergriffen hätten und nicht ein anderes Stück. Die Zwerge suchten den Erbitterten zu beschwichtigen, indem sie ihn ermahnten, nicht zu zürnen, und ihm vom Fleisch des schönen Kalbes zu essen gaben. Betrübt legte er sich am Abend zu Bett. Am anderen Morgen ging er in den Stall, um zu füttern, da stand zu seinem größten Erstaunen das schöne Kalb gesund und wohl an seinem gewohnten Platz, und nur das Stück Fleisch, das er gegessen hatte, fehlte am Körper⁹.

Das Kernmotiv ist also hier ganz richtig erhalten, doch hat sich das

⁶ J. JGERLEHNER, Sagen aus dem Unteren Wallis (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 6). Basel 1909, pp. 91 f., Nr. 12.

⁷ JGERLEHNER, ebendort, p. 171, Nr. 8.

⁸ JGERLEHNER, ebendort, pp. 171 f., Nr. 9.

⁹ THEODOR VERNALEKEN, Alpensagen. Hg. HERMANN BURG. Salzburg 1938, p. 118.

Milieu gewandelt, nicht mehr der Hirt, sondern der Bauer ist es, der sich um das Vieh sorgt, und nicht Gespenster, sondern Zwerge werden als die Täter genannt. Freilich benehmen sich beide wie ihre Vorbilder auf den Alpen. Die Umformung der handelnden Gestalten steht aber offenbar in einem bestimmten Strom, der aus dem Alpenbereich hinausführt. Das zeigt die nächste Variante deutlich.

In Bern erzählt man vom Pfaffenloch, einer Sandsteinhöhle in der Gutenbrunnfluh an der östlichen Seite des Längenberges westlich vom Dorf Kaufdorf im Kanton Bern; ihre Versteinerungen schreibt man einem Berg- oder Steinvölkchen zu. In diesem Loch sollen bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts Zwerge gewohnt haben. Sie hätten dort eine Kuh gehabt, der das jeweils zum Verzehren herausgeschnittene Fleisch wieder nachwuchs¹⁰.

Hier ist das Milieu der Emmentaler Sage beibehalten, das Kernmotiv dagegen ist verkümmert, vielleicht kann man es auch schon als ein Nachbarmotiv des unseren bezeichnen. Die enge Nachbarschaft in der Berner Umgebung läßt es noch hierherstellen; es weist aber zweifellos schon zu den verwandten Motiven im Alpenvorland hinaus, die hier im Anhang zu behandeln sein werden.

Innerhalb des schweizerischen Alpengebietes ist eine derartige Variation dagegen nicht zu beobachten. Wo das Motiv wieder auftritt, dem Osten zu im Prätigau, dort gehört es deutlich der Kerngruppe an, auch wenn es schlecht erzählt oder überliefert erscheint.

Im Prätigau heißt es, daß der Hirt eines Abends auf einer Gälteviehalm eine gespenstische Schar bemerkt habe, die einem seiner schönsten Kälber die Haut abzogen. Er lief davon, stellte aber am anderen Morgen fest, daß kein Stück seiner Herde fehle. An diesem Tag stellte sich aber auch rauhes Schneegestöber ein, und er brauchte deshalb für dieses Jahr nicht mehr auf die unheimliche Alp zurückzufahren¹¹.

Hier fehlt also die zweite Hälfte des Kernmotives: die Nachtschar schlachtet wohl das Tier, aber der Hirt ißt nichts davon. Daher sind die Tiere am anderen Morgen wieder vollzählig und vollständig. Dieser andere Morgen gehört aber bereits dem Winter an. Es fragt sich also, ob das Motiv hier nur schlecht erzählt ist, oder ob es eine Erzählform der Sage gibt, welche das Ereignis als mythisch auffaßt und an einen bestimmten Termin im Jahr verlegt. Da wir uns mit dieser Fassung im Prätigau, also einem Glied des alten Rätien befinden, wäre eine derart in sich sinnvolle Form durchaus möglich, und würde einen Weg zur lokal-mythischen Interpretation weisen.

Die nächsten Fassungen stammen aus Vorarlberg. Von einer Maiensäßhütte Mansaura, hoch über Tschagguns im Montafon erzählte man, daß dort um Mitternacht eine Bande von *Büßen* gesotten und gebraten habe. Am Morgen sei sie wieder abgefahren, einer habe aber gerufen: „Es fehlt a Bele, schnätzen a Hölzle.“ Die Magd fand am Morgen die Stube voll Roßmist. Im Stall strich sie der besten Kuh über den Rücken, mit den Worten:

¹⁰ VERNALEKEN, ebendort, p. 120.

¹¹ GEORG LUCK, Rätische Alpensagen. Chur, o. J., p. 28.

„Bhüet di Gott und bsegn di Gott.“ Da stürzte die Kuh zusammen, und nur mehr die leere Haut, die Knochen und ein geschnitztes Hölzchen lagen da.¹²

Die Fassung ist ebenso aufschlußreich wie schlecht erzählt. Vom Kernmotiv ist alles vorhanden bis auf die Namhaftmachung des Sterblichen, der jenes Stück gegessen haben muß, das durch ein Holz ersetzt worden war. Die *Bütze* scheinen selbst darüber nicht im Bild gewesen zu sein, sonst hätten sie nicht rufen können, es fehle ein Bein und müsse durch ein geschnitztes Hölzchen ersetzt werden: das fehlende war ja, wie sich dann zeigte, tatsächlich ersetzt worden. Das heißt, daß die Fassung ursprünglich dreiteilig gewesen sein muß, das erste Drittel muß bis zum Abzug der *Bütze* gereicht haben, dann muß die Wiederbelebung mit Einfügung des Hölzchens gekommen sein, an der offenbar der jetzt fehlende Hirt, der das fehlende Stück gegessen hatte, beteiligt war; erst dann kam die Besegnung des Tieres, vermutlich nach dem Abtrieb der Herde ins Tal. Mit ihr, dem Brechen der als Zauber dargestellten Wiederbelebung, gleitet die Sage aber aus dem Bereich der übrigen *Thor*-Motiv-Erzählungen hinaus und berührt sich mit den rezenten *Pelops*-Motiv-Erzählungen.

In Vorarlberg wurde noch ein zweites Mal eine Sage dieses Motivbereiches erzählt, und zwar vom Vorderen Boden im Kleinen Walsertal. Das Nachtvolk kam an einem Fasttag am hellen Tag und stellte einen Schmaus an. Die schönste Kuh wurde von ihm geschlachtet. Die Kinder des Hauses durften mitessen, nur keinen Knochen verzehren oder verlieren. Dennoch fehlte nach Beendigung des Mahles ein Knochen. Alle anderen wurden in die Haut der Kuh eingewickelt, es mußte eben auch so gehen und das Tier wieder belebt¹³.

Die schöne vollständige Fassung scheint der *Thor*-Erzählung so nahe zu stehen, daß man fast an eine unabsichtliche Färbung durch den ersten Sammler, FRANZ JOSEF VONBUN, denken möchte. Besonders die Beteiligung der Kinder weckt die Vermutung. Da es sich aber um eine Variante aus dem organisch zusammengehörigen Verbreitungsgebiet der Sage, noch dazu aus einem Walsergebiet handelt, muß dem nicht so sein.

Aus Vorarlberg greift die Sage noch in den schwäbischen Allgäu hinaus. Auf der Staufenalp stellt sich Geistervolk ein und schlachtet ein schönes Tier, das am Morgen wieder lebendig ist, bis auf den üblichen kleinen Fehler. Daran schließt sich das Motiv vom Senn, der vom Nachtvolk geisterhaft schön spielen lernt, mit allen seinen Folgen¹⁴. Während also im Unterwallis das *Sisyphos*-Motiv an das *Thor*-Motiv angeschlossen wird, hängt hier jenes Musik-Motiv dran, das vielleicht dem Kernbereich der Hirtensagen überhaupt zugehört. Das *Thor*-Motiv selbst ist dem Kern nach vollständig erzählt. An seiner örtlichen Herkunft aus dem Walserbereich wird man kaum zweifeln können. Im Gegensatz zum Berner Oberland scheint hier keine Ausstrahlung in das Voralpenland stattgefunden zu haben.

¹² VONBUN-SANDER, Die Sagen Vorarlbergs, pp. 89 f., Nr. 26 e.

¹³ VONBUN-SANDER, ebendort, p. 29, Nr. 9.

¹⁴ RUDOLF KAPFF, Schwäbische Sagen (= Deutscher Sagenschatz, o. Nr.). Jena 1926, pp. 12 f.

Eigenartig berührt zunächst die weitere Verbreitungsbezeugung : Nordtirol, also der räumliche Anschluß nach dem Osten, scheint das Motiv nicht zu kennen. Der Weg geht, soweit unsere Belege ihn verfolgen lassen, vom Prätigau und vom Montafon aus gleich nach dem Südosten, nach Südtirol wo die nördlichste Fassung aus dem Passeier stammt.

Die vor schon fast einem Jahrhundert aufgezeichnete Fassung aus dem Passeier besagt, daß ein Gamsenjäger nach Feierabend gejagt habe und zu drei wilden Weibern gekommen sei, die in einem Kupferkessel einen Gamsenschlägel kochten. Er durfte mitessen, aber kein Beinchen verderben, sonst, wurde ihm angedroht, müsse er die Gemse büßen. Ein Beinchen schlüpfte ihm aber dennoch hinunter, und er verschwieg es vorsichtshalber. Auf dem Heimweg am anderen Morgen sah er eine dürre Gemse, die am linken Hinterfuß hinkte. Das Beinchen blieb ihm, wie er offenbar spürte, im Magen liegen. Nach drei Jahren schoß er eine fette, nach links hinten hinkende Gemse, der gerade das von ihm verschluckte Beinchen fehlte. Er wußte nun, daß es dieselbe gewesen sei ¹⁵.

Diese Fassung gibt das Kernmotiv ganz eindeutig wieder, doch stellt sie es bezeichnenderweise nicht in den Kreis der Hirten, sondern in den der Jäger. Die Gemse, das wichtigste alte Jagdtier der Hochalpen, ist hier das scheinbar getötete und wiederbelebte Tier. Der Jäger, der an ihr mitessen muß, wird verwarnet, verfehlt sich selbstverständlich, wird aber dafür nicht bestraft. Das ist vielleicht ein erzählerischer Mangel. Dagegen entspricht die Erwähnung, daß es eine wieder feist gewordene Gemse gewesen sei, die sich als die bereits einmal getötete herausstellt, sicherlich dem Zug in den Schweizer Hirtensagen, die Tiere seien durch die Tötung und Wiederbelebung nicht geschädigt, sondern wunderbar gestärkt worden. Ein wesentlicher Zug dieser jägerischen Fassung besteht jedenfalls in der Erzählung von den „Wilden Weibern“, die anstelle des in den Hirtensagen auftretenden „Nachtvolkes“ usw. auftreten. Sie werden bei der Görttschitztaler Fassung wieder begegnen. Die Glaubensgestalten, die hier offenbar als „Herrinnen der Tiere“ auftreten, die also Gewalt über das Jagdtier haben, scheinen faßbarer als die wenig greifbaren Gestalten der Wilden Jagd. Freilich treten auch im südtiroler Gebiet dauernd beide Gestaltengruppen nebeneinander auf.

Das bezeugt die Fassung der Sage, wie sie bei den Moccheni im Fassatal erzählt wurde. Hier handelt es sich um Ladinern, welche aber die Geschichte um die Gestalt des *Bilmon* erzählen, dessen Name offensichtlich auf den deutschen „Wilden Mann“ zurückgeht. So läßt sich also das Motiv hier nicht etwa sprachlich-landschaftlich festlegen, sondern nur als Glied in der großen Gruppe der Hochalpensagen erfassen.

Im Fassatal wurde also erzählt, der *Bilmon* sei eines Tages bei einem Jäger eingekehrt, mit dem er einen gebratenen Hasen aß. Zum Dank wollte er den Jäger die Kunst lehren, aus dem schlechtesten Alpenkäse Wachs zu machen, wenn er keine Lüge spräche. Der Jäger ging auf den Handel ein. Da fragte ihn der wilde Mann, ob er vom Hasen etwas zurückbehalten habe ?

¹⁵ IGNAZ V. ZINGERLE, *Sagen aus Tirol*. 2. Aufl. Innsbruck 1891, pp. 15 f., Nr. 25.

Der Jäger sagte : Nichts. Hierauf befahl der wilde Mann dem Jäger, alle Beine des Hasen auf einen Teller zu legen und das Fell zu bringen. Als das geschehen war, breitete er das Hasenfell über die Beine, und der Hase sprang lebendig vom Tisch zur Tür hinaus aufs Feld, aber an einem Fuß hinkend. Da zog der wilde Mann zornig die Brauen zusammen und schrie : „Du hast mich angelogen, bist nicht wert, das Geheimnis zu wissen.“ Der Jäger hatte nämlich beim Abtragen der Beine doch eines zurückbehalten, um ein Vogel-pfeifchen daraus zu machen ¹⁶.

Die Fassung ist offenbar mit einem überschüssigen Motiv belastet, nämlich dem Versprechen des Wilden Mannes, den Jäger das Geheimnis der Verwandlung von Käse in Wachs zu lehren. Das zeigt, daß hier eine Hirten-geschichte hineingespielt haben muß, denn der Jäger hätte an sich mit dem Käse und seiner Veredelung wohl nichts zu tun. Der Wilde Mann zeigt sich aber eindeutig als „Herr der Tiere“, der den Hasen lebendig machen kann. Das *Thor*-Motiv des fehlenden Knochens wird ganz jägerisch motiviert, wodurch die Zweigeteiltheit der Erzählung noch fühlbarer wird. Es handelt sich jedenfalls auch hier um ein verzehrtes und wiederbelebtes Jagdtier ; daß es ein Hase ist, dürfte keinen weiteren Hinweis ergeben, etwa in dem Sinn, daß im Passeier die Wilden Frauen als Herrinnen der Gamsen angesehen würden, im Fassatal dagegen der Wilde Mann als Herr der Hasen. Das läßt sich aus zwei Fassungen nicht entnehmen, sondern würde nur bei größerer Aufzeichnungsdichte wahrscheinlicher zu machen sein.

Hier lassen sich nun die welschtiroler Fassungen aus dem Nonsberg und aus der Valsugana anschließen. Dort heißen die im deutschen Südtirol *Saligen* genannten Gestalten *Angane*, auch *Enguane* oder *Eguane*. Von ihnen werden ganz verwandte Sagen wie von den Saligen und den Wilden Weibern erzählt, so daß eine Verbindung zu der Sage aus dem Passeier zu knüpfen wäre. Sie treten aber hier nicht direkt als Herrinnen der Tiere auf, diese Rolle übernimmt vielmehr ihr Verfolger, der nun wieder eine Art Wilder Jäger ist, namens Beatrik, der zu Roß und mit vielen kleinen Hündchen besonders zu Weihnachten daherstürmt.

Dieser Beatrik befahl nun der Sage nach einmal einem Hirten, einen Bock von der Spitze eines Hügels zu holen, zu schlachten, zu kochen und dann mit ihm zu essen. Nach dem Essen warf der Beatrik die abgezogene Haut des Bockes auf die wohl aufgehobenen Beine, und da war der Bock wieder lebendig und ging zur Tür hinaus, aber er hinkte ein wenig, weil der Hirte ein Beinchen vom Fuß verschluckt hatte ¹⁷.

Das Kernmotiv ist völlig richtig erhalten, und zwar hier wohl wieder im Hirtenbereich erzählt, aber doch in Verbindung mit einer Glaubensgestalt aus dem Kreise der Jagd, die zur Wilden Jagd umgeformt worden ist. Die Verwerfung der Motive ist wieder deutlich zu spüren : der „Herr der Tiere“ ist hier wohl der Jäger, aber er übt seine Gewalt über ein Herdentier aus.

¹⁶ LUDWIG VON HÖRMANN, *Mythologische Beiträge aus Wälschtirol usw.* (Zeitschrift des Ferdinandeums, III. Folge, Bd. 15, Innsbruck 1870, pp. 214 f.).

¹⁷ CHRISTIAN SCHNELLER, *Märchen und Sagen aus Wälschtirol*. Innsbruck, o. J., p. 207.

Ursprünglich hat er wohl, wie der Wilde Mann im Fassatal, seine Gewalt über ein Jagdtier gezeigt, wobei es sich nicht feststellen läßt, ob nicht eine weitere Sagenschicht vorher auch im Nonsberg diese Gewalt zunächst den *Angane* zugeschrieben hat, und dann erst ihrem Verfolger.

Jedenfalls zeigen diese Südtiroler Fassungen deutlich, daß es sich in diesem Kerngebiet alter Alpenüberlieferungen ursprünglich um eine Jägersage handelt, in der eine Jagdtiergottheit als „Herr der Tiere“ auftritt. Diese Gestalt, gleichgültig ob weiblich oder männlich, ißt das Tier selbst, und läßt auch den Jäger mitessen. Es tritt dadurch keine Schädigung des Tieres ein, das durch die Gottheit wieder völlig hergestellt wird. Die Sage zeigt nur, daß die Beteiligung des Menschen das völlige Gelingen hindert. In jedem Fall ist die Gestalt über diese Beeinträchtigung des Tieres erzürnt, ohne aber den Übertreter des freilich oft vom Erzähler vergessenen Gebotes zu bestrafen. Diese jägerische Schicht ist von der hirtentümlichen zum Teil überdeckt. Die Nonsberger Fassung zeigt die Überlagerung deutlich, nicht der Jäger, sondern der Hirt, nicht Gemse oder Hase, sondern das Herdentier treten dem Wilden Jäger Beatrik gegenüber. Man möchte meinen, hier ein wenig datieren zu können, da der Jägername doch wohl aus der germanischen Heldensage stammen dürfte. Er dürfte doch auf Dietrich von Bern als Wilden Jäger zurückgehen, wenn auch vielleicht in langobardischer Umformung, da die Berchter- und Berchtung-Namen der Rother- und Wolfdietrich-Überlieferung anklingen¹⁸. Diese Verbindungen der germanischen Sagengestalten mit den Wilde-Jagd-Erzählungen der Südalpen sind zweifellos schon in frühmittelalterlicher Zeit erfolgt, wie das Dietrich von Bern-Relief am Portal von St. Zeno in Verona beweist¹⁹. Es sind aber doch nur Namengebungen, und die Sagen selbst sind daher wohl als älter anzusprechen: das würde heißen, daß diese Sagengruppe mindestens im Frühmittelalter schon vorhanden gewesen sein müßte.

Sehr zweifelhaft ist es aber nun, ob sich daraus etwas für das lokale Alter des *Thor*-Motives im Alpenbereich gewinnen läßt. Die ganz lose Verbindung mit dem gotisch-langobardischen Namengut gestattet zweifellos nicht den Schluß, daß das von der älteren Forschung nur an den nordischen Gott *Thor* gebundene Motiv mit Germanen als Sagenträgern in die Alpen gekommen sei. Die gute Bezeugung in Südtirol, das auffällige Aussetzen von Nordtirol könnte sicherlich als Verstärkung der germanischen Herkunftshypothese angesehen werden. Andererseits darf die Identität des Kernmotives nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir in Südtirol eine ausgesprochene Einbettung des Motives in einen Jägerbereich gefunden haben, wodurch auch der „Herr der Tiere“ jeweils als ein Jagdtiergott erscheint: gerade das ist aber *Thor* nicht, es handelt sich bei ihm um eine bäuerliche Gestalt, und die Tiere, die er bevorzugt, sind Böcke, also Kleinvieh.

Dort aber, wo sich die Südtiroler Jägerfassungen mit den Hirten-

¹⁸ HERMANN SCHNEIDER, Germanische Heldensage (= Grundriß der germanischen Philologie, Bd. 10/1). Berlin und Leipzig 1928, Bd. I, pp. 344 ff.

¹⁹ FEDOR SCHNEIDER, Mittelalter bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts (= Handbuch für den Geschichtslehrer, Bd. 3). Leipzig und Wien 1929, p. 35.

fassungen berühren, ist die Verwandtschaft mit dem eigentlichen *Thor*-Motiv auch wieder nicht sehr groß, da es sich fast durchwegs um Rindvieh handelt. Nur Kontaminationsfassungen wie die Beatriksage aus dem Nonsberg weisen Kleinvieh-Züge auf. Das könnte also auf lokale Beeinflussungen hinweisen. Es ist nicht sehr viel, was hier zur Datierung und Übertragungsfestlegung aufgewiesen werden kann. Aber auch die geringe Möglichkeit eines solchen Ansatzes wird man freilich nicht ganz vernachlässigen dürfen.

Auch die Fassung von St. Gertrud im Ultental gehört wieder dem Hirtenbereich an. Dort heißt es, daß der Geigerjosele einmal in einer Alphütte habe übernachten müssen. Da seien fremde Männer und Frauen gekommen, hätten eine Kuh geschlachtet, und auch gegessen, wobei ihnen der Josele geholfen habe. Dann hätten sie die Kuh wieder zugenäht. Am Morgen sei eines Nachbarn Kuh krank gewesen. Dem Josele sei gesagt worden, man könne einem Rind, ohne es zu töten, soviel Fleisch herauschneiden, als man wolle, man dürfe nur kein Beinlein verrücken²⁰.

Die Fassung ist wohl nicht ganz vollständig aufgenommen, das Kernmotiv ist etwas zerfallen. Offenbar hat der Josele eben doch ein Beinlein verrückt, oder eher noch gegessen, sonst wäre ja die Kuh des Nachbarn nicht krank geworden. Die Gestalten, die über das Vieh Gewalt haben, gehören wieder einem kaum greifbaren Nachtvolk an, das nur je und je die Gestalt der Wilden Jagd angenommen hat.

Im Lesachtal in Kärnten hat die Fassung dies deutlich ausgesprochen. Sie macht dort ein Feuer an, führt einen Ochsen aus dem nächsten Stall, brät und verzehrt ihn. Die Knochen legen die Teilnehmer in die Haut zusammen, peitschen diese mit Ruten und führen den wiedererstandenen Ochsen in seinen Stall zurück²¹.

Die genaue Bezeichnung der Wilden Jagd hat offensichtlich der Fassung die zweite Hälfte des Kernmotives gekostet. Denn mit der Wilden Jagd kann kein Sterblicher, weder ein Hirte noch ein Jäger mitessen. Es sind ganz deutlich nicht Teilnehmer eines menschlichen Kultbundes, sondern Geister, die über das Vieh Gewalt haben. Der Ritus der Wiederbelebung beginnt mit der Sorgfalt für die Knochen, setzt sich dann aber in einem Schlagzauber fort, der sonst nicht begegnet und der Sage aus anderen Bereichen zugewachsen sein muß. Es ist eine magische Umbildung des „Schlages mit der Lebensrute“, ein Schlag mit einer Zaubervirga, die hier von der Wilden Jagd geführt werden soll.

Im Kärntner Görtschitztal waren es die *Billeweiß*, die *Wilden* oder *Hadischen Frauen*, welche Gewalt über das Vieh hatten. Hie und da nahmen sie den Hirten ein Tier, und nachdem sie das Fleisch gegessen hatten, überzogen sie die zurückgelassenen Knochen mit der Haut, worauf das Tier wieder zum Leben gelangte²².

Wie im Lesachtal ist es also nur die erste Hälfte des Kernmotives, die

²⁰ ZINGERLE, wie Anmerkung 15, p. 14, Nr. 22.

²¹ Zeitschrift für deutsche Mythologie, Bd. 2, 1856, p. 177; Bd. 3, p. 34.

²² GEORG GRABER, Sagen aus Kärnten. 4. Aufl. Leipzig 1912, p. 65, Nr. 73.

erzählt wird. Deutlich ist nur die Rolle der Frauengestalten, die wie in der Passeirer Sage Gewalt über das Vieh haben, ohne freilich Menschen an ihrem Genuß teilnehmen zu lassen. Wir sind hier offenbar über die Ostgrenze des alten Rätien weit hinaus, die Varianten werden motivärmer.

Nach der Geschlossenheit der Fassungen zu urteilen, liegen die dem Kernmotiv nach besten von ihnen offenbar in der geographischen Mitte des Gesamtverbreitungsgebietes innerhalb der Alpen. Die westlichsten Fassungen kombinieren gern andere Motive mit der Haupterzählung, die östlichsten bieten nur die erste Hälfte des Kernmotives überhaupt. Die nordwestlichen Fassungen, die des Berner Emmentales, schließen schon an voralpenländische Zwergensagen an, die auch nur die erste Hälfte des Kernmotives kennen, und auch im allgemeinen anderer Tendenz sind. Vom Prätigau an, über Vorarlberg, Allgäu einerseits, Vintschgau ostwärts ganz Südtirol einschließlich Welschtirol läßt sich das Kerngebiet umgrenzen. Innerhalb dieses Kerngebietes hat sich auch diejenige Fassung gefunden, die vielleicht die älteste für das ganze Motiv in diesem alpinen Bereich darstellt, die Jägersage von Passeirer. Nur hier und im Fassatal ist das Kernmotiv im jägerischen Bereich festgehalten. Alle anderen Fassungen erzählen es als Hirtensage. Hier werden auch die Gestalten, die über das Tier Gewalt haben, am deutlichsten: es sind die auch sonst wohlbekannten einheimischen Glaubensgestalten der Wilden Männer und Wilden Frauen, der *Saligen*, der *Hadischen*, wie man es auch im Kärntner Görtscitztal weiß. Sonst ist es der wilde Jäger persönlich, oder die Wilde Jagd als gespenstische Schar, das Nachtvolk oder die Nachtschar, womit in Vorarlberg durchaus Erscheinungen vom Charakter der Wilden Jagd gekennzeichnet sein sollen, oder einfach gespenstische Leute, geisterhafte Hirten, mitunter auch *Bütze*, also Maskengespenster. Der Hirtencharakter dieser Gespenster tritt verhältnismäßig stark hervor.

Wenn man hier, in einem gewissen Gegensatz zu den überlieferten Fassungen, kulturhistorisch ordnen möchte, müßte man damit einsetzen, daß man analog der Passeirer Fassung die Jäger, Wilden Jäger und die Wilde Jagd selbst jenen Sagen zuordnen müßte, welche ursprünglich Jägersagen gewesen sein könnten. Überall, wo die Sagen von jenen Gestalten erzählen, wäre dementsprechend eine Fassung anzunehmen, in der Wildtiere, also etwa Gemsen, scheinbar geschlachtet und wiederbelebt wurden. Auf diese Weise würden die Passeirer und Fassauer Sagen nicht mehr alleinstehen, und eine ganze Gruppe von Fassungen würde als ursprüngliche Jäger-Varianten zu erkennen sein. Erst dann könnte man die eigentlichen Hirten-Varianten feststellen, die auf diese Weise zahlenmäßiger weniger würden, und dann wären schließlich noch die Bauern-Varianten abzusondern, die sich freilich auch so schon als durch ihr Milieu geformt zu erkennen gegeben haben. Sie wird man als Ausstrahlungen der Hirten-Varianten ansehen dürfen, die für die Bestimmung der Altersstellung kaum etwas auszusagen haben dürften.

Die Hirtenvarianten im engeren Sinn wird man zur Herstellung einer relativen Chronologie am ehesten nach den genannten Tierarten gliedern. Dabei stehen Fassungen, welche Ziegen oder Schafe nennen, wie bei allen verwandten Erscheinungen immer an erster Stelle. Bei unserem Motiv wird nur

in einer Fassung, nämlich der aus Welschtirol, ein Bock, offenbar ein Ziegenbock, genannt. Alle anderen Fassungen sprechen von Rindern. Es könnte daher die Welschtiroler Fassung ein Überbleibsel der Kleintierhirten-Sagen-schicht sein, und daher die älteste Fassung unter den Hirtenvarianten. Damit wäre also nicht nur die Jagdtierfassung, sondern auch die älteste Weidetierfassung in Südtirol erhalten. Die übrigen Fassungen der Alpenländer erscheinen danach relativ jünger, und zwar im allgemeinen Zug des Vordringens des Rindes als Hauptweidetier dem historischen Gang angepaßt.

Umgekehrt bedeutet diese Art eines Versuches der relativen Chronologie, angewendet auf Sagenmotive, daß es in den Alpen, und zwar den erhaltenen Zeugnissen nach besonders in Südtirol, auf dem Boden des alten Rätien, vor den Rinder-Varianten auch Kleintiervarianten gegeben hat, und vor diesen wieder Jagdtiervarianten. Aus dem Nebeneinander im 19. Jahrhundert läßt sich auf diese Weise ein geschichtliches Nacheinander rekonstruieren. Von jeder dieser Schichten lassen sich nun, wie die nächsten Abschnitte zeigen werden, räumlich-zeitliche Verbindungen außerhalb des Alpenbereiches gewinnen.

Die Fassungen, welche das Kernmotiv dieser Sage bringen, lassen sich noch durch weitere ergänzen, welche im gleichen Bereich als verwandt erscheinen. Es sind dies Sagen, welche die Schlachtung des Tieres durch gespenstische Gestalten erzählen, aber die zweite Hälfte des Kernmotives nicht besitzen, sondern nur von einem „kleinen Verlust“ berichten. Bei der Zwergensage aus Münchenbuchsee im Emmental war schon die Rede davon. Gleichfalls im schweizerischen Alpenvorland sind die verwandten Sagen aus dem Aargau zuhause. Dort, in Bornberg bei Aarburg, waren Zwerge, genannt „Herdännli“, die dann in eine „Heidenküche“ genannte Höhle beim Bauernhof Chraitel (Krähental) bei Walreswil-Lauterbach zogen. Von dort gingen die Zwerge aus und schnitten jede Nacht einer anderen Kuh der Bauern ein Stück Fleisch aus dem Leibe, und brieten es sich. Die Kühe wurden davon immer fetter. Nur ein kleiner Flecken in der Haut deutete die Schnittstellen an²³. Ähnliches hat man sich anscheinend mehrfach im Aargau erzählt. Auch im Unterwallis ist die Sage in ähnlicher Form dreimal bezeugt²⁴. Ähnliches wird auch in der Nieder-Bretagne erzählt²⁵. Doch die Nachweise aus dem weiteren Umkreis lassen sich meist nicht mit voller Sicherheit zusammenordnen, da Fassungen mit dem Kernmotiv und Fassungen mit dem „kleinen Verlust“ offenbar mehrfach nebeneinander erzählt werden. Im allgemeinen wird man wohl sagen dürfen, daß die Fassungen mit dem „kleinen Verlust“, die also im wesentlichen die erste Hälfte des Kernmotives erzählen, Reste der Sage mit dem Kernmotiv sind.

²³ ERNST LUDWIG ROCHHOLZ, *Naturmythen. Neue Schweizergsagen*. Leipzig 1862, p. 122, Nr. 16.

²⁴ JEGERLEHNER, wie Anmerkung 6, p. 171, Nr. 8.

²⁵ SEBILLOT, *Folklore de France*. Paris 1912, Bd. III, p. 154.

2. Die Verbreitung in Westeuropa

Weltliche Fassungen der Sage, und zwar vollständige mit dem Kernmotiv wie unvollständige mit dem „kleinen Verlust“ finden sich außerhalb der Alpen nur in Westeuropa, und zwar in den stark keltischen Landschaften Frankreichs und Großbritanniens. Am räumlich nächsten liegt die Fassung aus der Niederen Bretagne, in der eine Kuh geschlachtet und von einer Fee wieder erweckt wird. Der Bauer hat bei dem nächtlichen Mahl mitessen müssen, und es fehlt am Morgen nur das Stück, das er eben selbst gegessen hat ²⁶.

In den westlichen Hochlanden von Schottland wird eine Sage, „Das graue Schaf“, erzählt, die unser Motiv märchenhaft altartig wiedergibt. Eine Königin behandelt ihre Stieftochter schlecht. Ein graues Schaf bringt dem Mädchen aber Speise. Die Stieftochter wird von der Tochter der Magd beobachtet und verraten. Das Schaf wird daraufhin von der Königin getötet. Die Stieftochter muß nun Haut und Knochen stehlen, wie ihr das Schaf selbst befohlen hat, und zusammenwickeln, das heißt also, die Knochen in die Haut einwickeln. Das Mädchen tut dies auch, vergißt aber die Hufe, und so wird das Schaf wohl wieder lebendig, aber lahm. Die weitere Erzählung gehört dem Aschenbrödel-Märchentypus an ²⁷.

Hier ist also das Motiv wohl vorhanden, aber einseitig nach der Seite des märchenhaften Tierhelfers umgeformt. Die Tötung wird bereits märchenhaft begründet, ein Verzehren des Tieres erfolgt nicht, der hauptsächlich beteiligte Mensch, die Heldin, ißt kein Glied oder Stück des Tieres, doch wird der „kleine Verlust“ durch eine märchenhafte Nachlässigkeit herbeigeführt.

In ähnlicher Form wurde die Sage auch in Irland erzählt ²⁸.

Die Zahl der örtlichen Fassungen kann ich für die keltischen Gebiete nicht angeben, doch ergeben die Nennungen aus den drei Hauptgebieten bereits, daß es sich um eine beträchtliche Lebendigkeit des Motives gehandelt haben muß. Das Hineinziehen des Motives in Märchenfassungen spricht für die Randlage der Volkserzählungslandschaften. In ihnen geht bemerkenswerterweise die Trennung zwischen dem Tier und dem Herrn des Tieres verloren. Der Tierhelfer des Märchens ist eine einzige Person, dessen Handlungsweise die Tendenz zur Erlösung innewohnt. Davon sprechen die alpenländischen Sagen in keiner Weise. Es wird daher kaum möglich sein, die westeuropäischen Fassungen direkt mit den alpenländischen zu verbinden. Ihr märchenhafter Charakter spricht eher für eine Keltisierung der Motiverzählungen. Will man diese als einen geschichtlichen Vorgang auffassen, dann würde das heißen, daß die Sagen mit dem Kernmotiv älter als die keltisierten märchenhaften Fassungen sein müßten. Da sich die Keltisierung der vorkeltischen Bewohner

²⁶ SEBILLOT, ebendort; vgl. BOLTE-POLIVKA, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, Bd. I, p. 423.

²⁷ J. FR. CAMPBELL, Popular tales of the Western Highlands. Edinburgh 1860, Nr. 43.

²⁸ P. KENNEDY, The Fireside stories of Ireland, p. 128; vgl. REINHOLD KÖHLER, Kleinere Schriften, hrsg. JOHANNES BOLTE, Bd. I, pp. 258 f.

der britischen Inseln verhältnismäßig genau festlegen läßt, nämlich auf das 4. bis 1. vorchristliche Jahrhundert, läßt sich dadurch auch das Kernmotiv im Rahmen der absoluten Chronologie auf älter als 4. vorchristliches Jahrhundert festlegen.

Jedenfalls zeigen die westeuropäischen Fassungen keinerlei Züge aus dem Jagdbereich, sondern beziehen sich ganz auf ein Hirtenbauerntum. Schaf und Kuh werden gleichermaßen genannt, doch dürften die Fassungen mit dem Schaf nach Zahl und Bedeutung vorherrschen. Als „Herren der Tiere“ treten entweder „Tierhelfer“ auf, märchenhafte Figuren in Tiergestalt, oder aber „Feen“, also wohl durchwegs weibliche Gestalten. Das scheint auch in den Legendenfassungen noch nachzuwirken, welche gerade in Westeuropa eine stattliche Zahl von Parallelen zu unserem Sagenmotive ergeben.

3. Die Verbreitung in Nordeuropa

Im germanischen Norden ist unser Motiv ein einziges Mal bezeugt, dies aber freilich in so ausdrucksvoller Weise, daß alle anderen europäischen Fassungen damit bereits in Verbindung gebracht wurden, und dieser Konnex zumindest nach dem Namen des „Herrn der Tiere“ in dieser Fassung immer damit bezeugt bleiben wird. Es handelt sich um die *Thor*-Geschichte in der *Gylfaginning* der Jüngerer Edda. In den Mythengesprächen zwischen *Gangleri* und den drei Gestalten *Hoch*, *Ebenhoch* und *Dritt* kommt die Rede auf die gefährvollste Ausfahrt *Thors*, sein Abenteuer in *Utgard*. *Dritt* erzählt :

„Es fängt so an, daß der Wagen-*Thor* mit seinem Bocksgespann kutscherte, und mit ihm der *Ase*, der *Loki* heißt, und sie kamen des Abends zu einem Bauern und erhielten Nachtquartier von ihm. Vor dem Nachtesen packte *Thor* seine Böcke und schlachtete sie beide. Dann wurden sie enthäutet und für den Kessel zurechtgemacht. Und als sie gar gekocht waren, da setzte sich *Thor* mit seinem Gefährten zum Essen. Er lud den Bauern mit Frau und Kindern dazu ein ; der Sohn des Bauern hieß *Thjalfi*, die Tochter *Röskwa*. Da legte *Thor* die Bocksfelle vor dem Feuer auf den Boden, und sagte, der Bauer und die Seinen sollten die Knochen auf die Felle werfen. *Thjalfi*, der Bauernsohn, faßte den Schenkelknochen des Bockes, spaltete ihn auf seinem Messer und brach ihn auseinander, um zu dem Mark zu gelangen. *Thor* übernachtete dort. Im Morgengrauen, vor Tage, stand er auf, kleidete sich an, nahm den Hammer *Mjölknir*, erhob ihn und weihte die Bocksfelle. Da standen die Böcke auf. Der eine aber lahmte am Hinterfuß. *Thor* bemerkte das und sagte, der Bauer oder seine Hausgenossen sind wohl mit den Knochen nicht schonend umgegangen ; er wies darauf hin, daß der Schenkelknochen gebrochen war. Wir brauchen hierbei nicht lange zu verweilen ; jeder kann sich die Angst des Bauern vorstellen, als dieser sah, wie *Thor* seine Wimpern über die Augen senkte ; und so wenig auch von den Augen zu sehen blieb, so meinte er doch vor dem bloßen Blick des Gottes, zu Boden sinken zu müssen ; dieser umspannte den Hammerschaft so fest mit den Händen, daß seine Knöchel weiß wurden. Der Bauer benahm sich, wie zu erwarten war, und ebenso die Seinen. Sie wehklagten laut, baten um

Schonung und boten all ihre Habe als Buße an. Und als *Thor* ihre Angst sah, da verging ihm der Zorn, und besänftigt nahm er von ihnen zum Ausgleich ihre Kinder an, Thjalfi und Röskwa. Sie wurden zu seinem Dienst verpflichtet und begleiteten ihn seitdem immer.“²⁹

Das 13. Jahrhundert hat also auf Island einen *Thor*-Mythos gekannt, der das Kernmotiv unserer Sage genau enthielt. Die Einkleidung, nämlich die Gewinnung des Dienerpaares Thjalfi und Röskwa, berührt uns in diesem Zusammenhang nicht. Wesentlich ist das Auftreten des Gewittergottes als „Herrn der Tiere“, und die Betonung, daß es sich dabei um Herdentiere, nicht um Jagdtiere, handelt. Es sind freilich nicht Tiere aus der Herde des Bauern, sondern die Wagenböcke des Gottes selbst. Thjalfi, der offenbar ursprünglich eine selbständige Glaubensgestalt war, ein Gott des Wettlaufes, wird als Bauernsohn hier hereingezogen, eine der vielen kunstvollen Motivverknüpfungen der *Thors*mythen, welche das bewußte Schaffen eines Dichters verrät, der souverän mit den altüberlieferten Zügen umzugehen wußte.

Seit der Frühzeit der germanistischen Mythenforschung hat die Erzählung immer die verdiente Aufmerksamkeit gefunden. Keine der religionswissenschaftlichen Interpretationen ist an ihr vorübergegangen, weder die naturmythologische, noch die philologisch-mythenvergleichende, noch die ritualistische. Während von den Ergebnissen der älteren Schulen kaum mehr etwas erwähnenswert erscheint, muß doch auf die Resultate von ALBERT WESSELSKI und von JAN DE VRIES hingewiesen werden, welche so ziemlich die beiden am weitesten voneinander entfernten Extreme der neueren Forschung darstellen dürften. WESSELSKI hat als philologischer Märchenforscher die Herkunft des Motives im klassisch-antiken Mythenbereich gesucht, und dabei auf *Medeas* Wiederbelebung des zerstückelten und gekochten Schafbockes hingewiesen, „sicherlich die Quelle der Erzählung in der Gylfaginning“³⁰. Nun enthält die *Medea*-Geschichte aber gerade das Kernmotiv vom „kleinen Verlust“ eines Knochens nicht, und so weist WESSELSKI dafür auf die *Pelops*-Geschichte hin, womit er zweifellos dem ganzen Komplex am nächsten kommt. Auch wenn man hier wie dort von keiner Abhängigkeit sprechen kann, ist doch die Annäherung bedeutend. Das *Medea*-Motiv ist besonders räumlich wichtig, weil es sich um eine der Geschichten um die sagenhafte Kolcherin handelt, die von den Griechen doch irgendwie auf ihre Heimat östlich des Schwarzen Meeres bezogen wurden. Die *Pelops*-Geschichte ist aber überhaupt eine Art von mythischer Dublette zur *Thor*-Geschichte, jedoch von eigener Verbreitung und Geltung. — JAN DE VRIES hat im Gefolge der skandinavischen Ritualisten N. F. HAMMARSTEDT, MAGNUS OLSEN und HILDING CELANDER zu erweisen gesucht, daß es sich bei der Geschichte um die Erinnerung an ein Opferritual handle, „obgleich hier Beeinflussung seitens irischer Erzählungen jedenfalls in der überlieferten Form wahrscheinlich ist.“ DE VRIES meint, es handle sich um eine Spiegelung eines Rituals, in dem die

²⁹ Die jüngere Edda. Übersetzt von GUSTAV NECKEL und FELIX NIEDNER (= Sammlung Thule, II. Reihe, Bd. 20). Jena 1925, pp. 91 f.

³⁰ ALBERT WESSELSKI, Versuch einer Theorie des Märchens (= Prager deutsche Studien, Bd. 45). Reichenberg 1931, pp. 58 f.

Wiederauferstehung des Opfertieres dargestellt worden sei, im Bereich der Elemente der Vegetationsriten, mit Tod des alten und Geburt des neuen Jahres, usw.³¹

Diese ritualistische Ausdeutung, die gerade für den Norden von größter Bedeutung sein könnte, wenn man die Nähe und Einwirkung der nordasiatischen Jägerbräuche bedenkt, bleibt aber doch wohl eine eigentliche Rechtfertigung schuldig. Tötung und Wiederbelebung in irgendeiner Art mögen vom Opferbrauch zur Sagen erzählung hinübergewirkt haben. Das Kernmotiv des fehlenden Knochens jedoch wird bei einer derartigen Deutung zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückt. Während es in den Sagen die eigentliche Kulmination bewirkt, wäre es für die Riten höchstens eine Art von mythischer Mahnung, absolute Vollständigkeit zu erzielen. Das scheint bei einem so scharf ausgeprägten Motiv doch zu wenig.

Von unserem Gesichtspunkt aus ist eine derartige ritualistische Deutung, welche dem Mythos eine rationalistische Erklärung geben will, von vornherein verfehlt. Wir finden es für bedeutend wesentlicher, zunächst einmal festzustellen, aus welchem Bereich dieses Motiv überhaupt stammt, und wo es sich jeweils heimisch gemacht hat. Die Betrachtung der alpenländischen Verhältnisse hat gezeigt, daß es dort reich und lebendig bezeugt ist, mehrschichtiger, als es die eine nordgermanische Fassung hätte bewirken können. Diese wird ihrerseits als nicht im Norden beheimatet angesehen, DE VRIES hat auf Westeuropa, im besonderen auf Irland hingewiesen. Die Eigenart der westeuropäischen Fassungen haben wir wohl überblickt, von einer Vorbildhaftigkeit für den Norden aber dabei kaum etwas wahrgenommen. Uns sind die bretonischen, schottischen und irischen Erzählungen vorkeltisch erschienen. Demnach könnten die nordischen Fassungen auch vorgermanisch sein, ohne aber vom Westen gekommen sein zu müssen.

4. Die Verbreitung in Osteuropa und Westasien

ADOLF DIRR hat als erster darauf hingewiesen, daß bei verschiedenen Kaukasusvölkern ein Wild- und Jagdgott bekannt sei, in dessen Mythen sich auch das Kernmotiv des *Thor*-Mythos findet. So lautet eine Sage von den Abchasen: „*Azvapsa*, auch *Adagwa*, das heißt der Taube, hat drei Töchter und zahllose Helfer. Er ist sehr alt, blind und taub. Seine Töchter bitten ihn jeden Tag, den Jägern junges Wild zu geben, sie würden dann müde (?). Er selbst nährt sich mit seinen Töchtern und Dienern von Wild. Er tötet es, kocht es, ißt es, wickelt die Knochen in die Haut und das Tier lebt wieder auf. Kein Jäger kann ein Tier erlegen, das nicht von *Adagwa* und seinen Töchtern verzehrt worden ist. Wenn ihnen während des Essens ein Knochen verloren geht, ersetzen sie ihn durch ein Holzstückchen.“³² A. DIRR hat den Namen des Gottes bei den verschiedenen Kaukasusvölkern verfolgt, und

³¹ JAN DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte* (= Grundriß der germanischen Philologie, Bd. 12/1). Berlin 1937, Bd. II, p. 128.

³² ADOLF DIRR, Der kaukasische Wild- und Jagdgott (*Anthropos* 20, 1925, p. 146).

wurde dabei von der Etymologie NIKOLAI J. MARRS beeinflusst, der die armenische Form *Astvac* mit dem thrakischen *Sabazios* zusammenbrachte und daraus eine West-Ost-Bewegung ableitete, eine Beeinflussung des *Astvac-Azvapsa*- usw. -Gestalten durch den in der Spätantike zu großem Ansehen gelangenden *Sabazios* ³³. H. A. WINKLER hat diese Beziehung aufgegriffen und eine religionsgeschichtliche Verbindung von den Thrakern über die Phryger zu den Armeniern angenommen ³⁴. A. DIRR hat weiterhin den ihm dadurch wahrscheinlichen westlichen Ursprung der *A/sat*-Gestalt mit Jagdgöttheiten im Mittelmeerbereich zu verbinden gesucht, und an die „Herrin der Tiere“ in der Ägäischen Welt und an den Jagdgott der Hethiter gedacht. Es erschien ihm dabei eine Wanderung dieses Jagdgottes nach dem Osten „auf den Spuren Alexanders des Großen“ als wahrscheinlich, und zwar bis Kafiristan und Dardistan. Dort noch fand er die Sagengestalt einer Wildfee, welche eine Hirschkuh melkt.

Auf den Spuren A. DIRRS hat ADOLF FRIEDRICH das Motiv weiterverfolgt und in den Zusammenhang der nordasiatischen Glaubensvorstellungen von Knochen und Skelett gestellt. Auch die von ihm zusammengestellten Sagen lassen im Kaukasus und in Armenien mehrfach unser Kernmotiv wiedererkennen. So heißt es in einer armenischen Jägersage: Waldgeister hätten einen Ochsen geschmaust. Sie gaben einem Jäger davon, der einen Rippenknochen versteckt. Als Ersatz dafür nehmen die Waldgeister den Zweig eines Walnußbaumes. Dann hüllen sie die Knochen wieder in die Haut des Ochsen und beleben das Tier. Beim späteren Schlachten fehlt die Rippe, beziehungsweise findet sich an ihrer Stelle eine, die wie ein Zweig geformt ist ³⁵.

Das sind nun Erzählungen, die nicht etwa den alpenländischen nur ähnlich sind, sondern die man dem Kernmotiv nach als mit ihnen identisch ansprechen muß. Bezeichnenderweise spielen Sprachgrenzen oder auch größere Kulturgrenzen kaum eine Rolle. Abchasen, Swanen und Ossen erzählen im wesentlichen das gleiche Kernmotiv wie die Armenier, und nach FRIEDRICH müßte es wohl auch noch weiter zu asiatischen Völkern ausgestrahlt sein. Es sind im Grunde durchaus Jägersagen, und wo es sich um direkte Mythen handelt, wie bei den Abchasen, werden sie auch von einem ausgesprochenen Wild- und Jagdgott erzählt. Dort wird dem Motiv auch ein tiefer Hintergrund im Jagdglauben gegeben: die Überzeugung, daß die Jagdtiere eigentlich nur vom Jagdgott selbst getötet werden können, und daß erst die von ihm verspeisten und wiederbelebten für den menschlichen Jäger zugänglich seien. Eine gewisse Schichtung zeichnet sich darin ab, daß dem Jagdgott auch Töchter zugeschrieben werden, während in Dardistan nur von weiblichen Wildfeen die Rede ist. Der Wechsel erscheint also ähnlich wie in Südtirol,

³³ NIKOLAI J. MARR, Le dieu Sabazios chez les Arméniens (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersburg, VI^e Série, Vol. V, 1911, pp. 759 ff.).

³⁴ H. A. WINKLER, Armenisch *Astvac* = *Sabazios*? (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XXVII, 1929, p. 361).

³⁵ ADOLF FRIEDRICH, Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. V, Wien 1943, pp. 189 ff., besonders p. 195).

nur daß in stark mythologisch denkenden Landschaften zwischen den einzelnen Wildgottheiten eben ein genealogischer Zusammenhang hergestellt wird.

Ein weiteres Ausgreifen des Motives nach Innerasien ist besonders von der älteren Forschung öfter behauptet worden, und auch jüngere religionswissenschaftlich eingestellte Bearbeiter der nordasiatischen Opferriten haben den Zusammenhang betont, so UNO HOLMBERG bei der Behandlung der Jagdriten, wobei er das Motiv aus einem Jagdzauber deutete³⁶, ADOLF FRIEDRICH im Zusammenhang mit den Skelett- und Knochenbräuchen der Nordasiaten; WILL-ERICH PEUCKERT hat sich referierend-zustimmend dazu geäußert³⁷, und KARL MEULI hat in Verfolgung der Hirtenopfer auch dieses Motiv in den Zusammenhang der Vollständigkeitsbestrebungen behufs Wiedererweckung des Jagdtieres hineingestellt³⁸. Freilich ergibt die Nachprüfung der meisten älteren Mitteilungen, daß von unserem Kernmotiv eigentlich nicht die Rede sein kann. Es sind die verschiedensten Wiederbelebungs geschichten, die hier als Parallelen schon herangezogen wurden, doch selbst sorgfältige Vergleiche wie REINHOLD KÖHLER³⁹ und FELIX LIEBRECHT⁴⁰ haben jeweils auf das *Thor*-Motiv hingewiesen, wenn es sich bei der betreffenden tatarischen Erzählung nur um eine allgemeine Wiederbelebungs geschichte handelte, der gerade das eigentliche Motiv, das des fehlenden Knochens, eben mangelte. Es scheint also nach dem mir zur Verfügung stehenden Material einstweilen doch so zu sein, daß das Motiv nicht allzuweit über den kaukasischen Einflußbereich nach dem Osten und Nordosten hinaus gedrungen ist.

Das gleiche gilt, um das hier noch anzufügen, wenn Märchensammler das *Thor*-Motiv außerhalb Europas und Westasiens feststellen zu können glaubten. Sowohl auf Madagaskar⁴¹ wie bei den Zulus⁴² dachte man das Motiv wiedergefunden zu haben. In beiden Fällen handelt es sich um an sich sehr beziehungsreiche Geschichten über die Wiederbelebung von Menschen und Tieren, die nur dann möglich sei, wenn nur die Gebeine sämtlich bewahrt worden seien. Damit begegnen sich also die afrikanischen Geschichten durchaus mit den nordasiatischen. Das eigentliche Kernmotiv unserer Sage findet sich aber auch dort nicht, und der Vergleich mit dem *Thor*-Motiv, den beispielsweise schon CALLAWAY notierte, und den LIEBRECHT unterstrich, führt

³⁶ UNO HOLMBERG, Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas (Journal de la Société finno-ugrienne, Bd. 41, pp. 49 f.).

³⁷ WILL-ERICH PEUCKERT, Deutsches Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel (= Deutsches Volkstum, hrg. JOHN MEIER, Bd. II). Berlin 1938, p. 43, Anm. 1; dort auch weitere Literatur.

³⁸ KARL MEULI, Griechische Opferbräuche (Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag. Basel 1946, p. 235, Anm. 5).

³⁹ KÖHLER, wie Anmerkung 28, Bd. I, pp. 258 f., p. 273.

⁴⁰ FELIX LIEBRECHT, Zum Panschatantra (Jahrbuch für romanische und englische Literatur, Bd. III, 1861, pp. 157 f.).

⁴¹ JAMES SIBREE, The Oratory, Songs etc. of the Malagary (The Folk-Lore Journal, Bd. IX, London 1883); dazu LIEBRECHT (Englische Studien, Bd. 7, 1884, p. 478).

⁴² CALLAWAY, Nursery Tales of the Zulus, Bd. I, p. 230 (dazu LIEBRECHT, wie Anmerkung 41).

daher doch in die Irre. Es kann sich an allen derartigen Orten durchaus um Sagenzüge von einem „Herrn der Tiere“ handeln, doch besagt diese allgemeine Zuordnung nichts über die motivgenaue Ausprägung der Gestalt und der damit verbundenen Erzählung.

5. Heiligenlegenden

Die Heiligenlegende transponiert die Motive der geschichtlichen Sage in die Sphäre der glaubensmäßigen Bindung⁴³. Entkleidet man die auf diese Weise religiös anmutenden Erzählungen dieser Glaubensbeziehung, so bleiben wieder sagenhafte Erzählungen übrig, deren Motivbestand nach den gleichen Methoden der kulturhistorischen Volkskunde behandelt werden kann wie der der Sage. Daraus ergibt sich, daß auch die Aufzeigung von Verbreitungstatsachen durch die Legendisierung nicht berührt wird, da die Motive zum guten Teil unabhängig davon ihren Weg gemacht haben. Das gilt vor allem für Motive, die wie das hier behandelte mit Glaubenstatsachen nichts zu tun haben. Denn der Legendenzug, daß Heilige Tiere zum Leben erweckt hätten, kann in diesem Zusammenhang nicht als solche bezeichnet werden, da es sich aus dem ganzen Gang der Untersuchung ergeben hat, daß die verschiedensten Gestalten der Volkserzählung die gleiche Macht besitzen.

Der Zug, daß Heilige geschlachtete, ja gebratene oder sonst zubereitete Tiere wieder zum Leben erwecken, ist weit verbreitet. HEINRICH GÜNTER hat die Erweckungslegendenmotive in schlichter Sachlichkeit zusammengestellt, ohne freilich unseres Sondermotives eigens zu gedenken⁴⁴. Es findet sich aber besonders bei den irischen und schottischen Mönchsheiligen doch mehrmals erzählt. Es scheinen durchwegs männliche Heilige zu sein, denen eine derartige Wiederbelebung zugeschrieben wird. Leider sind die Fassungen meist so unklar wiedergegeben, daß nie ganz deutlich wird, ob die Wiederbelebung mit dem Motiv vom fehlenden Knochen gekoppelt ist, oder dieses Kernmotiv nur gelegentlich miterzählt wird. Geht man der Art des getöteten Tieres nach, so ergibt sich, daß nur bei einem irischen Heiligen, dem hl. Mochua, der um 637 gestorben sein soll, von der Wiedererweckung eines Hirsches die Rede ist⁴⁵. Drei weitere Heilige erwecken Rinder, und zwar der hl. Colman von Druinn-Mor, zu dem sich keine Zeit feststellen läßt, ein Kalb⁴⁶, der hl. Fingar, der 455 gestorben sein soll, eine Kuh⁴⁷, und ein hl. Germanus ebenfalls eine Kuh⁴⁸. Die Legende dieses hl. Germanus hat bereits WILHELM WOLF mit dem *Thor*-Mythos parallelisiert⁴⁹. Leider läßt sich hier keine rechte Klarheit in den Legendenbeziehungen her-

⁴³ Vgl. GOSWIN FRENKEN, *Wunder und Taten der Heiligen* (= Bücher des Mittelalters, o. Nr.) München 1925.

⁴⁴ HEINRICH GÜNTER, *Psychologie der Legende*. Freiburg i. Br. 1948.

⁴⁵ FRENKEN, wie Anmerkung 43, pp. 118 und 221 f. (1. Jänner).

⁴⁶ FRENKEN, ebendort (26. September).

⁴⁷ FRENKEN, ebendort (Tag unbekannt).

⁴⁸ FRENKEN, ebendort, p. 222.

⁴⁹ Zeitschrift für deutsche Mythologie, Bd. I, 1855, p. 88.

stellen, da es nicht weniger als zehn Heilige des gleichen Namens gibt. Der von WOLF herangezogene soll am 7. Juli verehrt werden; unter den zehn bekannten Heiligen dieses Namens gilt dies aber für keinen ⁵⁰. Es dürfte aber dennoch derjenige sein, der von NENNIUS in der „Historia Britonum“ genannt wird, und dessen Legende auch JACOBUS A VORAGINE in der „Legenda aurea“ erzählt ⁵¹. Von einer Lokalisierung wird man unter diesen Umständen wenig erwarten können. Anscheinend sind alle diese Heiligen, auch die zuerst erwähnten, im ganzen Umkreis der Britischen Inseln und der Bretagne verehrt worden, und unser Motiv hat sich wiederholt gerade an ihre Persönlichkeit angehängt. Unter Umständen sind die Heiligen in der Volkslegende sogar namenlos geworden, wie die irische Sage vom „Naschhaften Maurer“ beweist. Dort wird zum Bau der Kathedrale von Ulster folgendes erzählt: „Ein (unbenannter) Heiliger hat beim Bau der Kathedrale mitgewirkt. Die Maurer hatten nichts zu essen gehabt, und der Heilige stellte ihnen eine Kuh zur Verfügung. Sie wurde geschlachtet, und als das Fleisch verspeist war, hat der Heilige die Knochen mit der Haut umhüllt, worauf das Tier wieder lebendig dastand. Beim Schlachten und Essen hat kein Knochen verletzt werden dürfen. Das Wunder wiederholte sich einige Male. Die Kathedrale war schon fast fertig, da geschah es eines Morgens, als der Heilige das Tier wieder belebte, hinkte es, und ging nur auf drei Beinen. Der Schuldige, ein Maurer, der das Knochenmark genascht hatte, meldete sich freiwillig, und der Heilige verzieh ihm.“ ⁵²

Diese Legenden, die also zweifellos das Kernmotiv enthalten und als gute Fassungen der ganzen Erzählung anzusprechen sind, lassen sich schwer datieren. Sie sind durchwegs mittelalterlich, und reichen vielleicht zum Teil bis ins 7. Jahrhundert zurück. Da man mit Sicherheit annehmen darf, daß sie das Motiv aus der weltlichen Sage übernommen, und eben auf die Helden der Mönchsheiligenlegende übertragen haben, muß das Motiv dort, im Bereich der britischen Inseln, älter gewesen sein, was einerseits vorchristlich, anderseits wohl auch vorgermanisch bedeutet. Dagegen läßt sich aus den Legenden nicht wie vorhin aus den Sagenfassungen der gleichen Landschaften schließen, daß das Motiv auch schon vorkeltisch gewesen sein müsse. Auch die starke Betonung des Rindes als des geschlachteten und wiederbelebten Tieres führt in keine so tiefe Schicht hinab. Der Hirsch des hl. Mochua kann eine Erinnerung an eine Erzählungsschicht um Jagdtiere sein, doch ist dabei zu bedenken, daß gerade die großen Jagdtiere mit der Hochwildjagd der mittelalterlichen Feudalherren in die Heiligenlegende eingedrungen sind. Man vergleiche die Legende des hl. Ägydius. Da kann sich also das Tier-Inventar der Motive doch auch gelegentlich neu angereichert haben.

Im Zusammenhang mit diesen Legenden werden mitunter auch die einiger weiblicher Heiliger genannt. Es sind besonders zwei aus fränkischem

⁵⁰ LUDWIG DONIN, *Leben und Thaten der Heiligen Gottes*, Bd. 7, p. LXXVIII.

⁵¹ BOLTE-POLIVKA, *Anmerkungen*, Bd. I, p. 423.

⁵² LOYS BRUEYRE, *Contes populaires de la Grande-Bretagne*. Paris 1875, pp. 337 f., Nr. LXXXVI.

Bereich, die hl. Pharaildis⁵³ und die hl. Wereburga⁵⁴, und eine Benediktinerinnenabtissin aus der Normandie, die hl. Opportuna von Sées⁵⁵. Sie alle sollen gebratene Vögel vom Tisch weg wiederbelebt haben, bei Wereburga wird eigens eine Wildgans genannt. Es fehlt aber, soviel ich sehe, stets unser Kernmotiv, die Geschichte vom fehlenden Teilchen, dabei, und so wird man die Gruppe wohl nicht hier anschließen müssen. Derartige Vogel-Belebungs geschichten sind in der Heiligenlegende überhaupt nicht selten, ohne daß es sich dabei jemals um unser Motiv handeln würde; die ältere Motivforschung hat hier oft zu rasch die Geschichten zusammengestellt, ohne die sinngebenden Motive schließlich völlig genau herauszuarbeiten.

Von Heiligenlegenden des Ostens ist mir nur ein Fall bekannt, der hierhergehört: es handelt sich um die ossische Legende vom hl. Awsaty, der seine Gäste mit Hirschfleisch bewirtet, und den Hirsch nachher auf die bekannte Art wiederbelebt⁵⁶. Aber hier besagt ja der Name des angeblichen Heiligen schon, daß *Awsaty*, der alte Herr der Tiere im Kaukasus, durch irgendeine Erzähl- und Glaubensverbindung einmal auch den Titel eines christlichen Heiligen erhalten hat.

Andernorts mag dies ja öfter so und ähnlich gewesen sein. Aber so deutlich wie in diesem Fall spricht der Name sonst nirgends. Man kann aber daraus recht deutlich ablesen, daß unter Umständen eben im Volksglauben, in der Volkssage, der Herr der Tiere auch ein Heiliger werden kann, und umgekehrt der oder jener Heilige die Funktion des Herrn der Tiere übernehmen muß. Das Kernmotiv ist überall dort, wo gut erzählt wurde, beibehalten worden. Namen und andere Anpassungen dagegen haben selbstverständlich immer gewechselt. All das aber anscheinend stets in räumlich ziemlich genau bestimmten und bestimmbar en Bereichen: auch die Legende hat das Motiv gerade dort aufgenommen, wo es die Sage in besonderem Ausmaß erzählte.

6. Exkurs : Thor und Awsaty

Die bisherige Verbreitungsübersicht hat ergeben, daß das Hochalpengebiet mit deutlicher Betonung neben die bisher bekannten Sagenlandschaften Eurasiens tritt, in denen die deutlich umrissene Vorstellung von einem Herrn der Tiere bereits bekannt war. Um unser Gebiet jedoch mit einiger Folgerichtigkeit den anderen zuordnen zu können, erscheint es zunächst erforderlich, die etwaigen Verbindungen der anderen kurz zu erörtern. Da vom Standpunkt der geschichtlichen Bezeugung der *Thor*-Mythos der älteste ist, in dem der Zug von der Schlachtung und Wiederbelebung der Tiere erzählt wird, und der sogar das kennzeichnende Motiv vom „kleinen Verlust“ bringt, ist die Betrachtung bisher immer von ihm ausgegangen. Alle Sagensammler, die in den Alpenländern das Motiv wiederfanden, haben in Verfolgung der

⁵³ FRENKEN, wie Anmerkung 43, p. 222.

⁵⁴ FRENKEN, ebendort.

⁵⁵ DONIN, wie Anmerkung 50, Bd. II, pp. 305 f.; SEBILLOT, Folklore de France, Bd. III, p. 159.

⁵⁶ SBORNIK KAVKAZ, Bd. 27, Nr. 3, p. 63 (Nr. 7, ossetisch, der hl. Awsaty).

GRIMM'schen Gedankengänge mit einem Weiterleben des als germanisch angesprochenen *Thor*-Motives gerechnet. Erst die jüngste germanische Religionswissenschaft der skandinavischen Schulen hat damit begonnen, ihrerseits wieder das Motiv und die ganze Gestalt *Thors* aus nichtgermanischen Gebieten herzuleiten, und dabei auf das Inselkeltentum verwiesen. Das starke Auftreten des Zuges in der frühen irischen und schottischen Heiligenlegende legt es in der Tat nahe, hier an einen Zusammenhang zu denken. Das Verhältnis des Gebens und Nehmens ist aber wohl noch nicht zu bestimmen. Es ist letzten Endes wohl nur der Generationenunterschied in der Forschung und die verschiedene Wertung des Germanenerbes, welche ein solches Schwanken verursachen, daß einmal der Norden, das andere Mal der alte Nordwesten als gebend angesprochen werden.

Betrachtet man das Problem von den inneren Zügen des Motivs her, dann läßt sich wohl schon eher zu einem ersten Lösungsansatz kommen. Die kulturhistorische Grundlage bietet dafür die jeweilige Anführung der Tiere, über deren Tod und Wiederbelebung der Gott oder Heilige gebietet. Hier stehen nun bei den iroschottischen Legenden hauptsächlich Rinder in der Nennung voran, wogegen *Thor* stets mit seinem Bocksgespann verbunden ist. Zweifellos wirkt die Nennung des Kleinviehs altertümlicher. Ohne zunächst feststellen zu wollen, wohin *Thors* Böcke mythologisch gehören könnten, stellen sie doch jedenfalls kulturhistorisch das ältere Schlachtvieh dar. Rinder treten überall in Europa erst später an die Stelle der Schafe und Ziegen, im Opferbrauch, im Maskierungswesen usw. Von hier aus gesehen ist also die *Thor*-Fassung des Motivs sicherlich die ältere.

Ein Seitenblick auf weitere keltische Probleme soll hier gleichfalls noch klärend wirken. Eine Herleitung des germanischen Wettergottes aus keltischer Überlieferung scheint mir noch aus einer zweiten, nahe verwandten Überlieferung heraus recht unmöglich. Man hat *Thor* von einem keltischen Hammergott ableiten wollen: Ein solcher ist in der Tat gut bezeugt, doch kennen wir weder seine ursprüngliche Herkunft, noch seine Beziehung zum Gewitter. Es gibt ein einziges Zeugnis, wo ein keltischer Hammergott als Wagenfahrer auftritt und Blitze schleudert, eine Münze von der Kanalküste⁵⁷. Der Gott fährt aber mit einem Rossegesspann, und dieses Münzbild geht offenbar auf die bekannten Silberstatere Philipps II. von Makedonien zurück. Selbst wenn sich dies nicht numismatisch hätte feststellen lassen, wäre die Zuordnung der Pferde zum Gewittergott mythologisch fragwürdig, und kulturhistorisch jedenfalls als jünger denn das Ziegengespann anzusprechen. Von hier ist also das Mythenbild nicht nach dem germanischen Norden aufgestiegen, man wird vielmehr an der Kanalküste vielleicht sogar eher mit dem Gegenteil rechnen müssen, mit einer griechisch beeinflussten Keltisierung der germanischen Vorstellung.

Scheidet der Westen also in dieser Hinsicht aus, so wird man dennoch den germanischen Norden nicht als seit eh und je selbständig in dieser

⁵⁷ FRITZ SCHACHERMEYR, Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens. Bern 1950, pp. 97, 106.

Gestaltung ansprechen wollen. Schon seit längerem denkt man daran, *Thor* mit seinen Gegnern, den Riesen, nicht erst den Germanen, sondern schon einer vorgermanischen Glaubenswelt zuzuordnen. SAMUEL SINGER hat dies als Parallele zur griechischen Mythologie bezeichnend herausgestellt: „Wenn wir aber *Kronos* und die Titanen diesem vorgriechischen Götterkreis zuschreiben, so besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch die Riesen unseres nordischen Götterglaubens in ihrem Kampf mit den Göttern, vor allem mit *Thor*, eine solche vorgermanische Götterdynastie vertreten.“⁵⁸ Es fragt sich nur, von woher sich ein zureichender Anschluß ergeben könnte.

Berücksichtigt man wieder zunächst die Stellung des Gottes zu seinem Tier, so stehen also nunmehr die Ziegenwagen-Fahrer im Vordergrund. ERNST SIECKE hat auf die Parallele zum indischen Hirtengott *Pushan* hingewiesen⁵⁹. Er hat dabei auf die Möglichkeit der Identität von Mondgott und Gewittergott hingewiesen. HERMANN OLDENBERG hat für *Pushan* das Wesen des Hirtengottes stärker betont und auf die Möglichkeit einer älteren theriomorphen Vorstellung hingewiesen: man müßte also hier mit göttlichen Ziegenböcken rechnen, die gleichzeitig als ausgesprochene Hirtenvölkergötter gelten müßten⁶⁰. In ganz Europa gibt es genügend Züge im Bauern- und Hirtenglauben sowohl der Antike wie der Neuzeit, die das Vorhandensein derartiger Vorstellungen, und zwar mit den mannigfachsten Ausformungen, durchaus verbürgen. Man wird aber auch beachten müssen, daß die besondere Ausgestaltung zum Gott mit dem Ziegengespann bereits früh feststellbar ist. Merkwürdigerweise zeigt eine der frühesten Rennwagendarstellungen auf Kreta eine Bespannung mit „phantastischen Wildziegen“, was FRITZ SCHACHERMEYR als eine „minoische Phantasie“ ansieht⁶¹. Für uns ist es jedenfalls das Zeugnis für das Vorhandensein derartiger Vorstellungen bereits in minoischer Zeit. Sowenig die Ziegenbespannung zum Rennwagen zu passen scheint, ist es doch klar, daß hier eben die alte Ziegenbeziehung des Gottes mit dem vielleicht neueren Gerät, eben dem Rennwagen, eine Verbindung eingegangen ist. Das ist ja beim Katzenspann der nordischen *Freya* auch nicht anders gewesen, und so mehrfach.

Aber mit Kreta sind wir einem Gebiet nahegerückt, das in der ganzen Frage von besonderer Bedeutung sein dürfte. Kreta hat seinen Rennwagen, vielleicht auch den mit dem Wildziegengespann, wohl aus Kleinasien erhalten. Und dies ist zweifellos die Landschaft der alten Gewittergötter mit der Axt. Der hethitische *Tešub* steht hier im Vordergrund. ALBIN LESKY hat vor kurzem die Beziehungen seiner Mythen zu griechischen herausgearbeitet,

⁵⁸ SINGER, Die Religion der Germanen (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 43, Basel 1946, p. 334).

⁵⁹ ERNST SIECKE, Pushan. Studien zur Idee des Hirtengottes (= Mythologische Bibliothek, Bd. VII/1-2). Leipzig 1914, pp. 24 ff.

⁶⁰ HERMANN OLDENBERG, Die Religion des Veda. 3. und 4. Aufl. Stuttgart und Berlin 1923, p. 75.

⁶¹ SCHACHERMEYR, wie Anmerkung 57, p. 57 (Bildzeugnis bei EVANS, The Palace of Minos, Bd. IV, pp. 822 f., Fig. 803).

besonders die enge Verwandtschaft zur *Zeus-Typhon*-Geschichte ⁶². Ich möchte hier in Kürze parallel dazu darauf hinweisen, wie nahe sich die *Tešub*- und die *Thor*-Mythen zu stehen scheinen. Schlagwortartig mögen die wichtigsten Gleichungen folgen: *Tešub* gilt als Erdgeborener. *Thor* ist der Sohn einer Erdriesin *Jörd*, Erde. *Tešub* bekämpft die Schlange *Illuškanka*. *Thor* ist der erbitterte Feind der Weltenschlange *Jörmungandr*. *Tešub* bekämpft *Ullikummi*, den Unhold aus Dioritstein. *Thor* besteht den Kampf mit *Hrungnir*, dem Steinriesen. Weitere Beziehungen ergeben sich aus den merkwürdigen Paar-Beziehungen jedes der Götter. *Tešub* erscheint mehrfach mit *Kumarbi*, dem hethitischen Götterunhold verbunden, *Thor* mit *Loki*, dem rätselhaften asischen Verbrecher. Die beiden dunklen Götter haben anscheinend auch manche gleiche Eigenschaften. So ist *Kumarbi* ein großer Fresser; *Loki* setzt sein gleiches Vermögen in der Geschichte des Besuches bei *Utgardloki* unter Beweis. *Ullikummi* ist ein Sohn *Kumarbis*; das entspricht der Überlieferung, daß die die germanische Götterwelt bedrohenden Ungeheuer *Fenriswolf* und *Midgardschlange* Kinder *Lokis* sind. Am stärksten werden sich diese Beziehungen fühlbar machen, wenn man das Verhältnis *Thors* zu *Loki* in allen jenen Situationen untersucht, die *Loki* als einen fast dienerhaften Begleiter *Thors* zeigen. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß hier *Loki* vielleicht der durch eine jüngere Schicht zurückgedrängte Vorgänger *Thors* in der gleichen Funktion gewesen sei: man kann vielleicht sogar sagen, der „Vater“ *Thors*. Dem würde es entsprechen, daß der hethitische Wettergott, Feind und Überwinder *Kumarbis*, offenbar auch das erste von dessen von der Erde geborenen Kindern war. Das zweite war *Aranzah*, die Gottheit des Tigris, das dritte *Tasmisu*, der später als Gefolgsmann des Wettergottes auftritt. Man möchte da einen Augenblick lang an *Thjalfi* und *Röskwa* denken, die beiden Begleiter *Thors*. Versucht man das Verhältnis von *Loki* zu *Thor* und von *Kumarbi* zu *Tešub* vom rein mythischen Gesichtspunkt zu betrachten, so wird man einem lunaren Gedanken kaum aus dem Weg gehen können: die beiden Götter muten jeweils wie ein Hell-Dunkel-Mond-Paar an. Charakteristischerweise hat schon ERNST SIECKE *Loki* als Dunkelmond angesprochen ⁶³, obgleich sich aus der geläufigen Überlieferung dafür kaum rechte Anhaltspunkte zu bieten scheinen, und von der hethitischen Parallele noch nichts bekannt war. Aber SIECKE hat andererseits auch *Pushan* mit *Thor* parallelisiert und damit Mondgott und Gewittergott zusammengebracht. Die Folgerung, *Thor* als Hellmond-Gestalt ansprechen zu können, und *Loki* als dessen dunklen Begleiter, bleibt uns vorbehalten.

Das scheint alles schon weit aus dem Rahmen dieser Untersuchung hinauszuführen. In Wirklichkeit gibt die Durchführung dieser ganzen mythologischen Problematik, die hier nur angedeutet sein soll, mehrere Anhaltspunkte für die Lösung der näherliegenden Probleme. Die Parallelen zwischen *Thor*-Mythen und *Tešub*-Mythen haben ergeben, daß sehr alte Übereinstim-

⁶² ALBIN LESKY, Hethitische Texte und griechischer Mythos (Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Kl. Jg. 1950, Nr. 9, pp. 137 ff.).

⁶³ SIECKE, *Pushan*, wie Anmerkung 59, p. 21.

mungen bestehen. Das verlangt nach zeitlichen und räumlichen Begründungen. Sie werden sich nicht in kleinasiatischer Spätzeit und an der Küste der Ägäis gewinnen lassen, sondern eher bei der Berücksichtigung älterer Perioden und Sitze der Hethiter und ihrer Nachbarn. Da weist nun manches auf den Kaukasus hin, und auf sein nordwestliches Vorland. Ein besonderer Mythenzug *Lokis* könnte besonders deutlich herdeuten: *Loki* wird nach großer Missetat an einen Felsen angeschmiedet, und seine Körperbewegungen rufen jeweils Erdbeben hervor. Das ist die Geschichte von dem an den Kaukasus angeschmiedeten *Prometheus*, dem *Titanen*. So wichtig die Parallele für den ganzen Kreis der hier angeschnittenen Probleme erscheint, am bedeutungsvollsten dünkt sie mir hier im besonderen durch den Hinweis auf den Kaukasus. Haben ihn die Germanen auch als den Verbannungsort *Lokis* gekannt? Und haben sie zu irgendeiner Zeit auch *Thor* hier lokalisiert? Hat schließlich irgendeine Volks- und Kulturverbindung derartig gebundene Mythen nach dem Norden gebracht?

Thor als Wagengott kann nicht von den Zentren des frühen Wagenfahrens getrennt werden. Beziehungen zu Südrußland scheinen erforderlich⁶⁴. Vielleicht gibt es ein Zeugnis, an welche Völkerbegegnung man bei *Thor* und den Riesen zumindest zeitweise dachte: Die Hymiskvida der Edda erzählt vom Gewinn eines gewaltigen Braukessels durch *Thor* bei dem Riesen *Hymir*, der seltsamerweise der Vater des *Asen Tyr* ist, der hier, auch etwas Einmaliges, den Riesenbekämpfer auf der Ostlandfahrt „östlich von Eliwagar“ begleitet⁶⁵. *Hymir* aber erscheint mir als Erinnerung an den Volksnamen der „Kimmerier“, der Gomer der Bibel. Es wäre wichtig, die Hymiskvida genauer daraufhin zu prüfen, ob auch andere Erinnerungen an das süd-russische Gebiet darin nachgelebt haben. Die Geschichte vom großen Kessel selbst ist sehr bemerkenswert, und vor allem der Erwähnung der „Ahne“, der Großmutter *Tyrs*, also der Mutter *Hymirs*, „sie hatte Häupter, hundert mal neun“, und war *Tyr* „arg verhaßt“. Die neunhundertköpfige Riesin gehört wohl kaum der an sich wohl jungen dichterischen Ausgestaltung des Liedes an, eher der Erinnerung an eine alte Begegnung mit Verehrern vielköpfiger Riesen, bei denen man etwa an den von *Herakles* bezwungenen dreiköpfigen *Geryones* denken mag.

Das sind nur Hinweise auf die möglichen Zusammenhänge und Wege. Wenn sie sich als halbwegs gangbar erweisen sollten, dann müßten sie also Mythengut des östlichen Kleinasien nach dem Norden, zunächst über den Kaukasus, und vom kimmerischen Nordstrand des Schwarzen Meeres auf dem späteren Gotenweg mit dem germanischen Norden verbinden. Es ist ein „Kimmerischer Weg“, den ich hierfür vorschlage, ohne dabei der zweifelhaften, aber seit der Antike immer wieder vorgebrachten Namensgleichungen von den Kimmeriern über die Kimbern bis zu den Kymren zu gedenken,

⁶⁴ Vgl. allgemein JOSEPH WIESNER, Vor- und Frühzeit der Mittelmeerländer (= Sammlung Göschen Bd. 1149), Bd. I, Berlin 1943; ROBERT BLEICHSTEINER, Zum eurasiatischen Tierstil (Berichte des Asien-Arbeitskreises, Heft 2, Wien 1939, pp. 9 ff.).

⁶⁵ Edda, übersetzt von FELIX GENZMER, mit Einleitung und Anmerkungen von ANDREAS HEUSLER (= Sammlung Thule, Bd. II). Jena 1920, p. 18.

so verlockend dies sein mag. Als „Skythenweg“ ist er nicht mehr ganz ungeläufig, wenn man den Kessel von Gundestrup und seine Bildwerke heranzieht⁶⁶. Gerade dieser Kessel lenkt ja auch den Blick auf die Opferkessel der Kimbern⁶⁷ ebenso wie auf den ungeheuren Braukessel *Hymirs*, den *Thor* gewinnt.

Auf dem Gegenstück des Gundestrupkessels, dem Horn von Gallehus, ist auch der Gott abgebildet, der in der einen Hand den beilartigen Hammer hält, und mit der anderen einen Ziegenbock an einer Fessel faßt⁶⁸. Das ist also wohl *Thor*, aber wir wissen nicht, ob wir ihn hier mit dem germanischen Namen bezeichnen dürfen. Er ist dreiköpfig dargestellt, und das hat AXEL OLRIK bewogen, ihn mit dem keltischen *Tanarus* gleichzusetzen⁶⁹. Aber die Darstellungen auf dem Gallehuser Horn sind zumindest inhaltlich ebenso wenig keltisch wie die des Gundestruper Kessels. Auch sie gehen wohl eher auf die synkretistische Welt des nahen Südosten zurück. Man tut daher wohl besser, die Gestalt weder als *Thor* noch als *Tanarus* zu bezeichnen, sondern sie eben als den Hammergott mit der Ziege, oder umgekehrt als den Herrn des Ziegenbockes mit dem Hammer anzusprechen. Er kann, das will das Bild auf dem Horn wohl besagen, sein Tier töten, und mit dem Hammer wiederbeleben: wie es die Geschichte in der *Gylfaginning* erzählt. Die Gestalt, und damit auch den Mythos, haben aber auch die Verfertiger des Hornes und ihre bildnerischen Vorläufer kennen müssen. Der eigentliche Verfertiger war, der Inschrift nach, sicherlich ein Nordgermane, Hlewagastir mit Namen⁷⁰. Seine Vorläufer, die diese eigenartigen Gestalten, darunter auch einen Kentaur, zuerst bildeten, waren aber wohl keine Germanen, sondern vielleicht auch Leute im nahen Südosten. Und ihre Erzeugnisse und Anregungen sind wohl auch auf dem „Skythenweg“, besser gesagt dem alten „Kimmerischen Weg“ nach Norden gelangt. Die Erhellung der zeitlichen Zuweisung der Vorbilder des Hornes von Gallehus wird vielleicht auch für die Zeitstellung unserer Gestalten beitragen.

Alter Norden und alter Südosten haben sich in diesen Dingen also offensichtlich vielfach berührt. Es ist bei diesen räumlichen und zeitlichen Beziehungen wohl kein Zweifel, daß auch die Kaukasusvölker schon damals den „Herrn der Tiere“ gekannt haben, und daß er mit den in ihren Sagen auftretenden *Awsaty* identifiziert werden kann. Auch die von MARR bereits betonte Verbindung mit *Sabazios* kann vorhanden gewesen sein, wenn auch das Geben und Nehmen des Westens oder des Ostens sich kaum so unbedingt wird feststellen lassen. Jedenfalls läßt sich auf die oben im 4. Abschnitt ausgesprochene

⁶⁶ RICHARD PITTIONI, Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur. Wien 1949, pp. 347 ff.

⁶⁷ STRABO VII, 294; WILHELM CAPELLE, Das alte Germanien. Die Nachrichten der griechischen und römischen Schriftsteller. Jena 1937, p. 47.

⁶⁸ GUDMUND SCHÜTTE, Dänisches Heidentum (= Kultur und Sprache, Bd. 2). Heidelberg 1923, p. 131.

⁶⁹ OLRIK, Danske Studier, 1918, pp. 4 ff.

⁷⁰ WOLFGANG KRAUSE, Runeninschriften im älteren Futhark. Halle/Saale 1937, pp. 596 ff., Nr. 76.

Vermutung zurückgreifen, daß es sich bei der *Awsaty*-Gestalt ursprünglich um einen allgemeinen Wildgott gehandelt haben mag, der eine starke lunare Komponente aufgewiesen haben muß. Darauf deutet wohl besonders der Geschlechtswechsel hin: auch der heutige kaukasische Wild- und Jagdgott ist nicht immer männlich oder nur männlich, sondern es sind weibliche Gestalten zumindest als gleichwertig mit ihm angesehen worden. Der Hinweis DIRRS auf die altkleinasiatische „Herrin der Tiere“ besteht von hieraus gesehen sicherlich zu Recht. Wenn man hier noch auf *Artemis*, die griechische „Herrin der Tiere“ verweist ⁷¹, so ist auch die lunare Beziehung klar, und die ganze Gruppe, die GOETHE als *Diana-Luna-Hekate* zusammengefaßt hat, rückt mit einem Mal in all diese Verbindungen ein, und bei keiner Ausstrahlung ihrerseits wird man den Komplex der „Herrin der Tiere“ übersehen können. Vielleicht war eine Gestalt aus dieser Einheit-Vielheit auch eine zeitlang die Fahrerin des Ziegeengefährt: eine oststeirische Sage kennt sie noch heute als die *Budelmutter*, eine Berchtengestalt der Neujahrszeit, die, wie man den Kindern zu sagen pflegte, ihren mit zwei Ziegen bespannten „Kobelwagen“ vor dem Hause stehen hat ⁷². Vielleicht steht auch die römische *Juno Februa* mit der ihr heiligen Ziege in diesem Kreis ⁷³. Es hat sich dabei überall zunächst wohl um Wildziegen gehandelt, wie auch die minoische Darstellung des Rennwagens mit der Wildziegenbespannung beweist. Der kaukasische Jagdgott und seine weiblichen Vertreterinnen wären also bei ihnen durchaus am Platz. Daß Hirten und Bauern jeweils die zahmen Ziegen, und weiterhin andere Haustiere an die Stelle der Wildtiere gesetzt haben, nimmt nicht wunder. Es wird also wohl so sein, daß es sich überhaupt ursprünglich um einen lunaren Wild- und Jagdgott, um einen Herrn der Wildtiere gehandelt haben wird. *Thor* ist der Bauerngott, der aus dieser Schicht herausgewachsen ist; das Ziegeengespann erinnert aber noch an seine Herkunft. Der *Awsaty* der Kaukasusvölker ist vielleicht der lebendigste Rest des Herrn der Wildtiere geblieben.

III. Folgerungen

Greifen wir noch einmal zurück auf unsere Sagenlandschaften. Wir sehen also das Motiv stark im Hirtenmilieu eingewurzelt, aber doch durchaus nicht rein milieubedingt. Im Zentralgebiet wird es sogar deutlich, daß ältere Schichten gar nicht Herdentiere, sondern Wildtiere nennen, und nicht Hirten, sondern Jäger die tragenden Gestalten darstellen. Die größere Zahl der Sagen läßt aber das Motiv im Hirtenmilieu spielen, es ist, wenn man so sagen darf, „verhirtet“. Die Tradition erscheint in den Hochalpen stark raumbunden, es ist offensichtlich nur das alte Rätien, also Tirol, Vorarl-

⁷¹ KARL HOENN, *Artemis, Gestaltwandel einer Göttin*. Zürich 1946, pp. 25 ff.

⁷² JOHANN KRAINZ, *Sitten, Bräuche und Meinungen des deutschen Volkes in Steiermark* (Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Bd. II, Wien 1897, pp. 303 f.).

⁷³ GEORG WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (= Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. V/4). München 1902, pp. 118 f.

berg und die alpine Schweiz überhaupt beteiligt. Die Verbreitung überschreitet, etwa in Kärnten, kaum die Ränder des alten Rätergebietes.

Als sagengeschichtliche Folgerung ergibt sich daraus, daß die Motiverzählungen nicht mit germanischer Besiedlung gekommen sein dürften, weder mit völkerwanderungszeitlicher, noch mit bairischer oder alemannischer. Sie sind vielmehr in Rätien schon vorhanden gewesen, und von den Jägern und Hirten der Altbevölkerung an die germanisch-deutschen Neusiedler weitergegeben worden. Daher entfällt hier auch eine direkte Beziehung der alpenländischen Sagen zum *Thor*-Mythos, die alpenländischen und die skandinavischen Ausformungen des gleichen Motives sind voneinander unabhängig. Ebenso wenig wie germanische Vermittlung scheint aber auch römische Übertragung in Frage zu kommen. Direkt römisch ist das Motiv überhaupt nicht überliefert, und römerzeitliche Übertragung etwa aus dem Osten erscheint doch unwahrscheinlich. Die westeuropäische Gruppe liegt schon räumlich sehr fern, ohne daß sich Verbindungsfäden knüpfen ließen. Die Möglichkeit der Verweltlichung von iroschottischen Heiligenlegenden ist an sich in verschiedenen europäischen Sagenlandschaften wohl gegeben, doch wurde auf diesem Weg kein Kernmotiv irgendwo zu einem so festen Bestandteil des örtlichen Sagenschatzes, wie dies bei unserem Motiv im rätischen Gebiet der Fall ist. Zudem fehlen alle Spuren einer einstigen Legende, selbst im Voralpenbereich, wo iroschottische Mission von Wichtigkeit war.

So richtet sich der Blick doch auf die Gegenstücke im Kaukasus, und auf die Wegrichtungen, die sie von dort aus eingeschlagen zu haben scheinen. Wenn von dort, also vom Kaukasus und seinem Vor- und Umland, der eurasiatischen Steppenzzone, ein Weg nach dem alten Norden geführt hat, den wir glauben nachgewiesen zu haben, dann kann das gleiche auch für die Alpen gelten. Hierher gab es sogar mindestens zwei Wege, wie ich sie anhand des *Pelops*-Motives nachzuweisen versucht habe: einen „Kimmerischen Weg“ nördlich des Schwarzen Meeres, durch Rumänien und Ungarn — um heutige Ländernamen zu verwenden — bis in die Ostalpen hinein, und einen „Thyrsenischen Weg“, der dem vermutlichen Wanderweg der Etrusker von Kleinasien über Griechenland und Italien bis nach Südtirol gleichkommt⁷⁴. Für die Verbindung Alpen - Kaukasus spricht die Feststellung, daß es sich hier wie dort noch um einen Wild- und Jagdgott handelt, wogegen in Nord- und Westeuropa schon früh der Hirten- und Bauerngott überwog. Der alpine „Herr der Tiere“ ist in seinen Spuren als Herr der Gemen älter als *Thor*, der Herr der Ziegen, aber gleich alt mit *Sabazios-Awsaty*. Und die alpine „Herrin der Tiere“ ist als weibliche Seite des Wildgottes, als geschlechtswechselnde Lunargestalt wiederum älter als der rein männliche *Thor*, aber gleich alt mit den Wildfeen in Dardistan. Und die einen wie die anderen Gestalten gehören zeitlich in die frühe ostkleinasiatische Kultur. Der religionsgeschichtliche Hintergrund, aus dem sie dort entstanden sind, führt in den Bereich der Schöpfungsmythen hinüber. Der „kleine Verlust“, der bei

⁷⁴ SCHMIDT, *Pelops und die Haselhexe*. Ein sagenkartographischer Versuch. (Laos, Bd. I, Uppsala 1951, pp. 67 ff.).

uns nur stets weitererzählt wird, gehört dort in den Zusammenhang der „Knochenseele“, des „Sitz des Lebens“, des „verborgenen Lebens“, wie sie einer sehr frühen Schicht des makrokosmisch-mikrokosmischen Denkens eigen sind ⁷⁵. Davon hat sich auf den langen Wanderwegen nach Mitteleuropa nicht sehr viel erhalten. Aber die geprägten Motive sind doch erhalten geblieben, und bilden heute den vielleicht ältesten Grundstock des alpinen Sagenschatzes überhaupt, soweit er sich schon kulturhistorisch aufschließen läßt.

Es ist mir klar, daß hier auch ein völkergeschichtlicher Rückschluß möglich ist. Die mehrmalige Betonung der Begrenztheit des Motives im alten Rätien hat schon gezeigt, daß mir eine direkte ethnische Zuordnung denkbar erscheint. Es kann sich das Problem der Herkunft der Räter also anschließen. Abgesehen davon, daß es sich dabei um eine im wesentlichen volksgeschichtliche Aufgabe handelt, die über die eigentliche Volkskunde hinausgreift, möchte ich aber doch noch sagen, daß mit dem vorliegenden, freilich sehr alten und bedeutenden Sagenmotiv, erst ein einziges Glied herausgearbeitet erscheint, nicht etwa eine ganze Kette, die vielleicht eine ethnische Verbundenheit der Räter kennzeichnen könnte. Es mag aber sein, daß umfassendere sagengeschichtliche Untersuchungen auch dafür dienlich sein werden. Denn freilich ist das Studium der Volkskultur im besonderen Ausmaß zur Erkenntnis des Volkstums selbst berufen.

Korrekturzusatz

Zu II/1 : Erst nachträglich sehe ich, daß eine gute Fassung auch östlich bis Obersteiermark gedrungen ist. Bei der „Frauenmauer“ am unteren Gamsstein in der Palfau erzählt man sich von einem Schafhirten, von dem drei schöne weißgekleidete Bergfrauen ein Lamm beehrten. Es wurde in ihrem „Schloß“ in der Frauenmauerhöhle gebraten, der Hirt habe mitessen dürfen, nur durfte er dabei auf kein Knöchelchen beißen. Er vergaß das Verbot, biß auf einen Knochen, und sofort erbebte der ganze Berg, der Hirt stand wieder draußen bei seiner Herde. Er zählte nun seine Schafe und fand auch das jüngste, das er den Frauen gegeben hatte, doch hatte es ein gebrochenes Füßchen und hinkte. Bei der Heimkehr ins Dorf wurde er nicht erkannt, er hatte ein Menschenalter in der Frauenmauerhöhle verbracht ⁷⁶.

Die Fassung gibt das Hauptmotiv ausgezeichnet wieder, und ist nur am Schluß mit üblichen Frevlermotiven kontaminiert. Auch das Mönch von Heisterbach-Motiv, das den Abschluß bildet, ist ein unorganischer Zusatz. Der Hauptzug mit den drei Frauen erinnert an die Fassung aus dem Passeier, bleibt aber im Hirtenbereich. Die Verbindung mit der tiroler Gruppe ist jedenfalls kulturgeographisch wichtig.

⁷⁵ FRIEDRICH, wie Anmerkung 35, pp. 189 ff.

⁷⁶ ADALBERT KRAUSE, Admont und das Gesäuse in der Sage. Linz 1948, pp. 65 f.

Djamar and His Relation to Other Culture Heroes

By ERNEST AILRED WORMS, S. A. C.

Contents:

Introduction

- I. Addenda to the Myth of *Djamar*
 1. Transcendental Origin of the Myth
 2. The Sons of *Djamar*
 3. The Blood of *Djamar*
 4. Representation of *Djamar* on his Bullroarers
- II. Relation of *Djamar* to other Culture Heroes
 1. Changes in the Mythological Supremacy
 2. Rivals of *Djamar*
 - a) *Galalan*
 - b) *Minau*
 - c) *Djanba*
 3. Representations of the Culture Heroes
 4. Synopsis of the Interrelation of these Heroes

Introduction

The purpose of this article is to add further details to the myth of the Australian Bād about "*Djamar* the Creator", which appeared in Vol. 45, 1950, of this review. It will throw some light upon the transcendental origin of the myth itself, and supply additional information about the person of *Djamar*. Furthermore, it will present a few factors which helped to shape the historical development of this hero and his cult, by introducing three other supernatural beings, viz., *Galalan*, *Minau* and *Djanba*. These factors are as follows:

(1) the failure of *Djamar* to completely supplant *Galalan*, the oldest supernatural being of Dampier Land. However, the youthful brilliance of *Djamar* has to a certain extent dimmed the influential figure of *Galalan*;

(2) the success of *Djamar* in absorbing his immediate predecessor *Minau*, who never gained very great influence and has now become a minor culture hero;

(3) the invasion, still in progress, of *Djamar*'s desert rival *Djanba* and his endless array of magic *guranara*, into the realm of *Galalan* and *Djamar* of the Bād.

Nearly all the material presented here was collected during my stay among the Gogadja of the Great Sandy Desert of Western Australia during 1950, and my sojourn among the Bād of northern Dampier Land, W.A., in 1951.

I. Addenda to the Myth of Djamar

1. Transcendental Origin of the Myth

In my previous article I reported a surprising statement of my aboriginal informant, Malngan, namely, that he himself "belongs to one line with *Djamar*", and that he "is regarded as a direct descendant of *Djamar*" (Anthropos, l. c., 643). I remarked at that time that "I was unable to find the reason for this mythical relationship". Now this puzzle has been solved by an explanation which Dugul, Malngan's 60-year-old friend, gave me: the pre-existing child-soul or *rai* of Malngan was contemporaneous with *Djamar* and was, as such, a personal witness of the activity of this supernatural being. That enabled Malngan to convey his pre-earthly knowledge to his native friends in the form of that myth which I wrote down in his own words (Anthropos, l. c., 644-645). This rather amazing statement was confirmed by Malngan himself when he said: "I myself know that I came from *Djamar*. When I sleep I meet him still."

The following is the original text of Dugul's information in the Bād language:

*Malngan ine-djalana*¹ *rai-ar*² *Djamar*³ *ine-djalana ni-mougon*⁴ *in-Malngan* he- has seen spirit child-when *Djamar* he- had seen. He knowing he-
djununu djū djani golo biri djū djani bundja ni-mougon in-djunu.
had said: "You my father, mother you my." All these he-knowing he-has said.

Free translation:

Malngan had seen *Djamar* when he was still a spirit-child. That gave him the knowledge which enabled him not only to tell his parents that he would be their son, but to tell us all about *Djamar* in his story.

The nature of the spirit-child or *rai* will be discussed at another occasion. Here I shall refer briefly to the psychological problem of dreaming or *būgari*, the linguistic parallels of which I mentioned earlier (Anthropos, l. c., 643, note 9). Our natives accept certain visions which they experience in day or night dreams as being real and true. Revelations or instructions received in this state are executed, whatever consequences they may involve

¹ From *ma-alen*, v. tr., to see.

² Original and still current meanings of *rai* are: secret, hidden, indistinct, hiding place. Other words for spirit-child or child soul in Kimberley are: *ran-dji* (Njigina, Walmadjeri), cf. *rain-dj* (Walm.), angry, spirited; *djidaugal* (Njig.), *murungur* (Walm., Mangala). In Central Australia: *ratapa*, *aratapi* and *ratana*, to spring forth (Aranda, Loritja — C. STREHLOW, Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Frankfurt a. M. 1908, I, Part II, 52, 61).

³ *Djamar* is here the direct object.

⁴ *ua-mougon in-dj*, my-knowing it-said = I know.

with regard to their belief or behaviour. In this they are upheld by the general opinion of the tribe: "That which has been dreamed exists and is true." But, as a rule, dreams project previous patterns: myths, songs and ceremonies that are scarcely revolutionary. They remain within the limits of the old tradition, and sometimes revive rites and beliefs that had gone out of custom. As these phantasms are dreamed, and not produced by rational recognition, the aborigines are not disturbed by logical contradictions which they may contain, but allow them to coexist with other "truths" serenely and undisturbed, and to permeate myths and rites without clashing. In this way it is possible for the supernatural being to have sons without a mother, to be revered and yet be killed without loss of respect, to withdraw to the stars and yet remain in its previous earthly abode by its presence within its *tjuringa* wherever these may be carried. A young man may well be conscious of his personal power of procreation and, though still unmarried, see his future children without recognizing any problem in the mysterious functions of the spirit-child which exists before it is born. Belief in the reality of dream phantoms has remained so strong even among new christians that I find it difficult to accept A. LOMMEL's suggestion that sterility among the northern tribes of Kimberley may have its cause in the inability of native parents to visualize spirit-children in their dreams ⁵.

2. The Sons of Djamar

There remain a few other facts with regard to *Djamar* which were unknown to me at the time I wrote down his myth. They are: that *Djamar* has three sons; and that not only *Djamar* himself drank the blood which ran out of his arm (Anthropos, l. c., 645-646), but that his sons were allowed to drink of it, too.

The myth of the three sons was given to me by old Dugul; the information concerning the blood ceremony by Malngan.

Djamar djina ālē irdjar galale-nundjun ⁶ *Nalja* ⁷ *agal Winindjibi* ⁸
Djamar him sons three mythical ancestors *Nalja* and *Winindjibi*
agal Glabi ⁹ *ara djira biri Djamar djina ālē amba emer-djarm gara-na*
 and *Glabi*. Not them mother. *Djamar* his sons men. They-rose sea- from.
Nalja in-djedina ¹⁰ *banar* ¹¹ *agal in-an galaguru Winindjibi in-djedina*
Nalja he-went east and he-gave *galaguru*. *Winindjibi* he-went

⁵ A. LOMMEL, Modern Cultural Influences on the Aborigines, Oceania, Sydney 1950, vol. XXI, 17.

⁶ *ālē* = *wale* (Yaoro). *galale-nundjun*, cf. footnote 22.

⁷ A *tjuringa* and certain ceremonies which *Nalja* brought have the same name.

⁸ *winini* (Gidja), *winin* (Njol Njol, Djaber Djaber), *inini* (Bād), emu. *djibi*, man; therefore, of itself verbally, "Emu Man!" But preferably, in accordance with linguistic and mythological parallels enumerated under footnote 50, "Lizard Man".

⁹ *Glabi* < *gala-bi* < *galal-djibi*; verbally, "Ancestral Man"; cf. footnote 22.

¹⁰ From *ma-eden*, v. intr., to go.

¹¹ The King Sound coast of Dampier Peninsula.

*gualga-djun*¹² *ene-moganan wanali malulu Glabi Djarinja-amba*¹³ *mingidi*
 south- to. He-made dance, initiation. *Glabi Djarinja-* that much settled.
*Glabi ene-mongan djada*¹⁴.
Glabi he- made our.

Free translation :

Djamar, who lived a long time ago, had three sons : *Nalja*, *Winindjibi* and *Glabi*. They had no mother. As perfect men they came out of the sea. *Nalja* went towards the east and brought the *galaguru* (*tjuringa*). *Winindjibi* wandered southwards and introduced dances and initiation ceremonies of which *malulu* is the introductory one. *Glabi* settled finally near the west coast at Lombadina and gave us our Law.

3. The Blood of Djamar

The words of Malngan, which describe the drinking of *Djamar*'s blood by his sons, are translated as follows :

Djamar drank his own blood first. Then he gave it to his sons. When these sons had grown up, they cut their arms and drank their own blood, too. During the *ololon* and *laribeg* ceremonies we cut ourselves and give our blood to the young men to make them strong. When he (i. e. the young initiated man) cuts himself for the first time, then he will give his blood to the old men.

The blood-letting and drinking ceremony practiced by the Bād during *djodor*, the fifth degree of initiation¹⁵, is therefore a symbolic representation of the earlier mythical actions of *Djamar* and his sons.

4. Representation of Djamar on his Bullroarers

The two *tjuringa* of *Djamar* (Anthropos, l. c., opp. p. 656) show the hero with a kind of painted sash over his right shoulder. Meanwhile I have discovered that only members of the marriage classes of *banaga* and *burun* wear the sash in this way, but that members of the *bardjari* and *garimb* wear it over the left shoulder, painted with red ochre, white clay and the yellow sap of the small *irgil* or wattle tree.

These representations are realistic in style. But very recently I was presented by a Bād man with another *galiguru* which represents *Djamar* in a kind of symbolic-geometrical manner. Dr. L. ADAM was again kind enough to put a sketch of this *tjuringa* at our disposal (Fig. 1). The head of *Djamar* is indicated by concentric circles, his lower body by a spiral, his feet by leaf-shaped figures. His chest is very simply suggested by the

¹² I. e., to the coastal Garadjari, 240 miles southwest of Lombadina.

¹³ The west coast of Dampier Peninsula, facing the Indian Ocean.

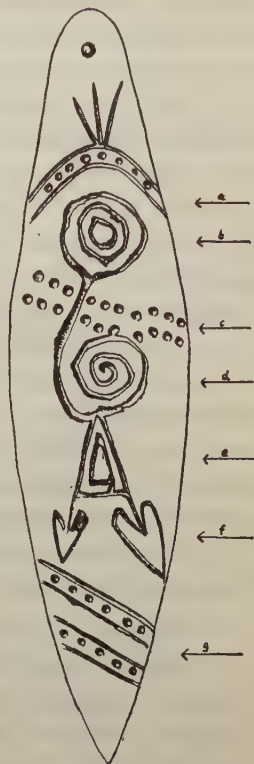
¹⁴ "Our Law".

¹⁵ E. WORMS, Initiationsfeiern einiger Küsten- und Binnenlandstämme in Nord-Westaustralien, Città del Vaticana 1938, Vol. II, 173.

line connecting circles and spiral; it is crossed by a dotted ribbon, the painted sash over *Djamar*'s breast. A head ornament is visible over the "head". The other two ribbons on the lower part of the *galiguru* could not

Fig. 1. A *galiguru* of the Bād with a symbolic-geometrical design of *Djamar*. Length 24,8 cm; max. breadth 6 cm.

- a) *Djamar*'s head ornament.
- b) His head.
- c) Painted marks on his chest.
- d) His body.
- e) His legs.
- f) His feet.
- g) Painted marks on his legs.



be explained by the native; they may be the paintings of the upper parts of his legs. My informant insisted that both styles are contemporary, but now out of fashion.

The symbolic-geometrical design points clearly to the artistic tradition of Central Australia, e.g., to the cave paintings of Ayres Rock, which I copied in "Religiöse Vorstellungen", l. c., 241, from photographs taken by C. P. MOUNTFORD. The realistic representation of *Djamar* is typical of the indigenous culture of the western coastal tribes. It possesses a remarkable counterpart in the very realistic rock carvings (plane-hammering, without relief) called *mani* or marks, representing *Manula* or Woman, a female supernatural being, which I discovered in the tribal country of the Indjibandji, east of Port Hedland, in 1950.

II. Relation of *Djamar* to other Culture Heroes

1. Changes in the Mythological Supremacy

Djamar cannot be regarded as a supernatural being with a long and unchanging historic past, and an endless and unchallenged future. He is a usurper of the position of his two mythical predecessors, *Galalan* and *Minan*, who have not however been altogether displaced as yet. At the

same time, he himself is now faced with a pretender in the person of *Djanba*, the powerful desert spirit. The former three, i. e., *Djamar* and his fore-runners *Galalan* and *Minau*, are not yet so weak that they must form a pantheon with *Djanba*, but, with the exception of *Galalan* who still has many adherents among the Bād, they are gradually slipping into a secondary position as companions or auxiliaries of *Djanba*.

But even among the Bād *Galalan* has lost a part of his esoteric nimbus; his name is in the mouth of women and children who would not have taken his name on their lips before. Whether this was the case in prehistoric times I was unable to discover. Believers in *Djamar* have dared to defame *Galalan*; and *Minau* has dropped to the rank of an unimportant satellite of *Djamar*. *Djamar* himself has become simply a companion of the newcomer *Djanba*, but keeps his reputation by virtue of his greater cleverness.

These changes may have been caused by the all-too-human appeal of foreign values, and by the local and mental restlessness of our nomadic Australian tribes. The strange and magic regalia brought from the south-east were seen by the Bād and other northern natives at the intertribal initiation meetings. The ceremonial and doctrinal novelties were taken home, legitimized by dreams and practiced by the males under cover of great secrecy.

It was with a touch of melancholy that Dugul, the old tradition-minded Bād, described this complicated process of accepting or refusing new rites:

Malulu-dan ¹⁶ *in-naŋ naio bau-ari nai malulu djudaren ololon* ¹⁷
Malulu - along it-came I boy-when I. *Malulu* straight after *ololon*
ine-mana adjimara malulu-dan bindanō- banar-gar ir-alen ara
 it- put. Later on *malulu*-ceremony bush country-from east-from. They-see, not
gade ir- n ¹⁸ *aran-nim ar-an ir-alen ir- n wai enere-*
 fond their-stomachs others. Others they see, (fond) their-stomachs. Away they-
man djiri djudinj ololon in-neran nalja ¹⁹ *i-nen.*
 put them for ever. *Ololon* it-has been, *nalja* it-is at present.

Free translation:

When the *malulu* rite came I was still a boy. This rite was immediately followed by the *ololon* ceremony. The *malulu* rite came from the east, from the inland bush country. Some people take a liking to these new rites as soon as they see them. But others do not like them and turn away from them for ever. At present the time of *ololon* has passed, and the *nalja* custom has taken its place.

¹⁶ Designation for young men belonging to the first degree of initiation, after circumcision.

¹⁷ Cf. footnote 35.

¹⁸ *gade na-n*, fond my stomach = I like; *gade ar-n*, fond our stomach = we like. With the Bād, the seat of affections is thought to be in the stomach rather than in the heart. C. STREHLOW, l. c., I, Part II, 46, observed the same: "The Loritja as well as the Aranda localize the sensations of pain, fear, rage, etc., in the stomach." (Translated by the author.) E. g., *wila kujaringu* (Loritja), stomach became bad = fear; *tnata mbuna* (Aranda), the stomach burns = rage.

¹⁹ Cf. footnotes 7 and 52.

2. Rivals of Djamar

We must now introduce each of the three culture heroes according to the historical order given them by the natives: "*Galalan* was first, then came *Minau*, then *Djamar*", and finally *Djanba*. As far as possible we will try to give the etymology of their names, and describe their characteristics, their moral and cultural influence as well as their interrelation, with the help of original texts.

a) *Galalan*

Galalan was first mentioned by the missionary W. H. BIRD²⁰ who worked among the Djaoi on Iwan or Sunday Island in the King Sound, only fourteen miles east of the land of the Bād. He stated that the name "*Kallalong*, the supreme being" "embodies in it the ideas of the past as well as of the future", erroneously deriving it from "*kaleya*, finish" and "*ngung*, to be". H. BASEDOW²¹ repeated this explanation fifteen years later. The original meaning of this name seems to be the same as that of other words connected with the term for the mythical time, namely, "Belonging to the mythical time", or simply "The Old"²². His second name is *Lulul* or *Lulur*²³, "The Shark-Man", the explanation of which is found in songs describing *Galalan*'s body floating on the waves of the sea after his violent death.

Galalan is highly respected by the natives for his moral character. He was deeply offended by the greediness of the people who kept the best food for themselves and fed the aging master nothing but small fish and male turtle. He punished them by sending storms and lightning and by

²⁰ Cf. *Anthropos*, Vol. 5, 1910, 456.

²¹ H. BASEDOW, *The Australian Aboriginal*, Adelaide 1925, 295.

²² The root meaning of *Galalan* is perhaps "a long time ago", as in: *galala-nundjun*, mythical ancestors (cf. footnote 6), *galal-andjun*, dance of olden times,

Glabi (= *Galal-djibi*), the son of *Galalan*; verbally, "The Mythical Man" (cf. footnote 9). *gala-guru*, bullroarer; verbally, "attached to the mythical time". This is a more probable explanation than that which I gave in *Anthropos*, l. c., 642, "The Wood". In eastern Australia, among the Kumbanggar, I found the word *galun*, a long time ago; W. RIDLEY (*Kamilaroi and Other Australian Languages*, Sydney 1875) also found *galoma*, long ago (p. 87), and *djiba-galun*, white man, verbally perhaps, "ancestor man", which the first white man was presumed to represent.

²³ The root meaning of *Lulul* or *Lulur* is "water, sea".

Cf. *lulul* (Bād), shark; (Djaber Djaber), whale,

lululu (Njigina, Yaoro), whale,

lu (Bād), tide; (Bemba), rainbow serpent; (Mrs. J. SMITH, *The Booandik Tribe of South Australian Aborigines*, Adelaide 1880), swamp;

luga (Djaro, Walmadjeri), mud,

lugurun (Djaro), washing,

logoralt (Waijungari, B. N. TINDALE, *Rec. S. A. Museum*, Adelaide 1935, Vol. V, 267), mussel,

lubad (Bād), oyster,

lewadjado (Garadjari, Yaoro), a small fish.

digging a channel which carried off all the fish and turtles from a fresh-water lake into the ocean. The infuriated people speared him and threw his body into the sea. While dying, he ordered all sea animals to avoid the shore except during the breeding season.

His person and tragic end on earth are described in a myth of the Djaber Djaber, a neighbouring tribe, and in two ballads of the Bād.

The Life of *Galalan* (Djaber Djaber language)

Galalan ine-nanan modje modje in-dedenan wade-djan inen-djelenan
Galalan he- was a long time ago. He-went north-to. He- looked for
laib wamberanj laibe yan wamberanj im-begandanan rēb wamberanj
 good men and women. Good people he-kept, bad people
gadjan yonen-nolenan
 away he- threw.

Free translation :

Galalan lived a long time ago. He came up to the north of Dampier Land to find good people. He gathered the good people, but drove away (or : dispersed) the bad ones.

The Death of *Galalan* (Bād language)

First Song

<i>Gumiri-njan</i> ²⁴ <i>min-djalgun</i>	Gumiri-at you-have fallen.
<i>Minam</i> ²⁵ <i>yara nandina</i>	Hands straight outstretched.
<i>Gumiri-njan min-djalgun</i>	At Gumiri you have fallen.

At Gumiri you have been killed.
 You are resting stretched out on the sea.
 At Gumiri you have fallen.

Second Song

<i>Gumiri-nja min-djuna</i> ²⁶	Gumiri-at you-have fallen.
<i>Alar in-djalguna</i>	On his back he-fell
<i>Djadala</i> ²⁷ <i>djadala</i>	Resting, resting his head.
<i>Bil in-djalguna</i>	The fighter he-fell.
<i>Gumiri-nja min-djuna</i>	Gumiri-at you-have fallen.

At Gumiri you have fallen.
 Stretched out on your back
 On waves he can rest now.
 The fighter is dead.
 At Gumiri you have fallen.

²⁴ A water hole near Swan Point, the most northern point of Dampier Land.

²⁵ An archaic word which appears in *minjbal*, wing; *minje* (Bād), bat; *minjal* (Bemba, Bunaba), hand. The usual Bād word for "hand" is *nimal*.

²⁶ *min-djuna* = *min-djalguna*, from *m-algon*, to fall.

²⁷ *djadala*, head rest, pillow.

Galalan was a strict lawgiver. "He was strict (in order) to keep his people good", said Dugul to me, "he punished the people more than *Djamar* did". But his law laid the foundation of their social structure by dividing them into two reciprocal groups of *djando* and (y)*enar*, long before the four-class system was imported from Central Australia in more recent times. The beneficial influence of *Galalan*'s law on the Bād is the reason for their high esteem of their own moral standard, which in their opinion far surpasses that of all other tribes. The Bād dictated a list of these points of difference to me which allow us a look into the ancient and unwritten code of *Galalan*.

Some Tribal Superiorities of the Bād

1. A longer life.

njunul in-dan ginjinge-ar are-djimbin inē-mana arod-djada.
Very old it-says at time-when we-die he-has made our (law).

In other words: One effect of the law given to us by *Galalan* is that we shall die only when we have become old.

Then Dugul added an important remark: "Only the sorcerer possesses a *banmin* (totem animal). I am a simple Bād and do not have a *banmin*. But therefore a sorcerer has to die sooner. We simple men who have no *banmin* keep the law, and we shall live longer." This statement clearly indicates that the present thin layer of totemism among the Bād does not belong to the original *Galalan* cult. It was introduced later on together with the *Djanba* cult.

2. A better language.

Bād nange djada nange nonde.
Bād language our language short.

In other words: We have a better language than our neighbours because it is shorter. — It is true that the language of the Bād contains many elisions, contractions, etc., so that it is advisable to begin the study of the Dampier Land dialects not among the Bād but, e. g., among the Yaoro.

3. A better country.

gōna djada būr i-nen nimani golb aṛanun būru agal ambun bilidj.
good our country it-is, many stones other countries and people bad.

In other words: Our land is open and flat, and therefore we are good. The lands of other tribes are rough and stony, and therefore their inhabitants are bad. — A peculiar statement of a presumed causal connection between geographical conditions and morality.

4. Better morals.

a) *ara mīl oler-e.*

No lies they-say. In other words: The Bād do not lie.

b) *ara alar-ala iri-lin ambun ale-djiri Cossak-ambun nai-djāna*

Not we- eat. They-eat men's flesh-because. Cossak- people my

garugul ir-djiri-djana goan iner-djedina.

father they-because-said. Shell-for they-went.

In other words: My father (i. e. mother's brother) and relatives who went to Cossak as pearl-shell divers told me that the Cossak people are cannibals. We do not do that.

- c) *Bād in-men arindji malar ololon malar-gala beār in-*
Bād man he-puts one wife. *Ololon* wife- finished abolished he-
dan nimana bādj i-nen malar aleg amb.
 says. Many there it-is wives bad man.

In other words: A *Bād* man marries one wife only. *Galalan* has forbidden the *ololon* custom by which a man could exchange his wife for another one. A man who has many wives is a bad man.

5. No magic.

- ara djaḍa inbal alar-ḡel Bād amburin.*
 Not we spell we-sing *Bād* people.

In other words: We *Bād* people do not use the magic conjurations of the *guranara* ceremonies which *Djanba* brought. "At *Galalan*'s time there was no *galaguru* and no *ololon*, but only that tree which you can see in the sky", i. e. the mythical tree from which *Galalan* went to the sky, and which is now visible in the Milky Way.

There is another collection of *Galalan*'s laws which are taught to the newly initiated during *laribeg*:

"Have not a wrong woman that belongs to another man.

When you want a wife, let her be the right woman, a *djando*, otherwise it would be *logal* (bad, immoral).

To kill another is very bad.

Help others half by half, and not by selling. In other words: When you kill a kangaroo, give half of it away. But do not accept payment for this half.

Young people must not eat the bigger fish or turtle, but the smaller ones. Do not eat too much."

The present abode of *Galalan* is at *Bangaranjara*²⁸, the realm of the dead. His figure can still be seen in the darker parts of the Milky Way, on both sides of a line drawn from Alpha Centauri to Alpha Scorpionis (Antares). His right foot rests near 113 G of Lupus, and his left foot near Lambda and Upsilon Scorpionis. He bears on his head the feather of a white cockatoo, identified with the bright star, Alpha Centauri, and that of an owl²⁹ represented by the darker Beta Centauri. The whole figure extends over an arc of 33°.

²⁸ Cf. Anthropos, I. c., 646, 647.

²⁹ TH. HERNANDEZ, Social Organization of the Drysdale River Tribes (in North Kimberley), Oceania, Sydney 1941, Vol. XI, 214, reports that the Pela use the names of a diurnal and a nocturnal bird to designate their two exogamous moieties. — JOS. HAEKEL, Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien, Acta Ethnologica et Linguistica, Wien 1950, No. 1, 32, refers to H. PETRI, Mystische Heroen und Urzeitlegenden im nördlichen Dampierland, Paideuma, Frankfurt a. M. 1939. Bd. I/5, 228 etc., who heard from the *Bād* that a white cockatoo and an owl are sitting on the shoulders of *Galalang*. JOS. HAEKEL offers valuable views about the chronological

There is no positive relation between *Galalan* and *Djamar*, his second successor, except that the latter enforces the observance of some points of *Galalan*'s original law. But the adherents of *Djamar* have adopted an antagonistic attitude towards *Galalan*, blaming him for the most grievous offence against the law, viz., cohabitation with his own sister. But there is otherwise no mention of the existence of a sister. The second charge is: "*Galalan* has taken maggots from his shoulder and thrown them upon the people, thereby compelling them to act contrary to the law." But previously it was known that such an action was performed by the minor spirit *Dalor* in cooperation with his superior, called *Minau*³⁰. These are therefore malicious and biased accusations, intended to confuse the friends of *Galalan* and to destroy the authority of the first supreme being.

No relation exists between *Galalan* and *Djanba*. The single report I received about a marriage of *Minau* with a daughter of *Galalan* is not reliable, since the latter is usually reported as having no progeny.

b) *Minau*

*Minau*³¹, the successor of *Galalan* and now subordinate to *Djamar*, is sometimes called *Bamar*³².

The Njol Njol praise him as a great and good spirit who is unmarried and punishes wrongdoers with the assistance of *Dalor*³³. But he is scorned by the Bād, since he attempted by the importation of obscene dances to destroy the noble morals given by *Galalan*'s code³⁴. They say that he married many women, that he brought pain in general and the torture of circumcision and subincision in particular, which was inflicted upon them from the time the *ololon*³⁵ and *guramidi*³⁶ ceremonies were introduced into the country.

These critical reflexions may explain the melancholic admission of a Bād man: "We blackfellows come from him." Perhaps he meant by this that *Minau*, not *Djamar*, is responsible for their present cultural level,

succession of supernatural beings: mystical ancestors — spirit-children — totemism, on pp. 47-51.

³⁰ E. WORMS, *Religiöse Vorstellungen und Kultur einiger nord-westaustralischer Stämme in fünfzig Legenden*, Annali Lateranensi, Città del Vaticano 1940, Vol. IV, 220, 222.

³¹ *Minau* (= *Minburu* ?) means perhaps "The Old Timer".

Cf. *min-gara* (Djaoi), spirit, shadow,
miler-gare-djon (Njol Njol), mythical ancestors,
milon (Bād), *miler-gar* (Nimanburu, Njol Njol), long ago.

³² Perhaps connected with *bamar* (Bād) trembling.

³³ E. WORMS, *Religiöse Vorstellungen*, l. c., 220.

³⁴ E. WORMS, *Religiöse Vorstellungen*, l. c., 222.

³⁵ *ololon* < *wolo wolano* (Djaber Djaber), *wala walano* (Garadjari), initiation ceremonies. Perhaps connected with *walga-nja* (Yaoro), *waranari* (Gidja), *waran-indjar* (Nimanburu), mythical time, from *ma-wārin*, *ma-bārin* (*būgarin*), to dream.

³⁶ Here *guramidi* is attributed to *Minau*. Elsewhere it is ascribed to *Djamar*, although it should actually be credited to *Djanba*; cf. footnote 60.

which he judged to be lower than that which they possessed during the glorious era of *Galalan* ³⁷.

Here we seem to have an example of actual resistance against a culture movement of recent date. The older natives insist that this change infiltrated at a time when thick scrub (*Mulga*) had not yet overrun the previous parklike forests of the Bād land, which is really the result of the European cattle industry unbalancing the original ecology of the native flora.

Minau is now a passing figure, even for the Njol Njol, and has passed into the servitude of Djamar.

c) *Djanba*

There is one intriguing supernatural being which for many decades has insistently demanded entrance into the domain of the older culture heroes of the Bād, and that is *Djanba*. His cult can easily be established by the presence of such objects of a magical character as certain *tjuringa*, pointing sticks, phalli, representations of *Djanba*, and by a variety of songs and elaborate ceremonies, all disguised under the secret name of *gurunara*.

I found this cult occupying a dominant position when I began my work among the Yaoro near the pearl-fishing town of Broome in 1931; and later, quite regularly, on my expeditions into the interior of Kimberley ³⁸, among the Garadjari, Mangala, Djaro, Walmadjeri and Gogadja. But it did not have a firm foothold among the Djaber Djaber, Njol Njol and especially among the Bād, thanks to their faithfulness to the old established supreme being, *Galalan*.

A. CAPELL and H. PETRI had an opportunity to observe the actual infiltration of this cult on their expedition to the Ungarinjen and Worora in North Kimberley, in 1938 ³⁹. In my earlier reports I repeatedly expressed my impression that this cult must have originated in the desert regions, if not in Central Australia itself. A. CAPELL and H. PETRI ⁴⁰ found sufficient evidence that it was passed north by the Warmala and Waiangari living near the northern border of the Great Sandy Desert, south and

³⁷ H. PETRI, according to JOS. HAEKEL, *Zum Individualtotemismus*, I. c., 32, asserts that *Minau* made the law together with *Galalan*. But the very loose connection between *Minau* and the latter makes this collaboration rather doubtful.

³⁸ E. WORMS, *Goranara-Feier im Australischen Kimberley*, *Annali Lateranensi*, 1942, Vol. VI, 207-235; *Religiöse Vorstellungen*, I. c., 219-220.

³⁹ A. CAPELL, *Mythology*, I. c., 382-404. — H. WOLFF, *Nachrichten von der zweiten Frobenius-Expedition in Nordwest-Australien aus den Tagebuchberichten* (von DR. H. PETRI, the author) zusammengestellt, *Paideuma*, Frankfurt a. M. 1939, Vol. I, 75-99. — H. PETRI, *Wandlungen in der geistigen Kultur nordwestaustralischer Stämme*, *Veröffentlichungen aus dem Museum für Natur-, Völker- und Handelskunde*, Bremen 1950, Reihe B, Heft 1, 33-121. This last publication came to hand while I was writing this article. It presents a most comprehensive and reliable study of *Djanba*, his cult and its migration. H. PETRI did not have a chance to include the findings of my "Goranara-Feier".

⁴⁰ A. CAPELL, *Mythology*, I. c., 396; H. WOLFF (H. PETRI), *Nachrichten*, I. c., 94, 97.

southeast of the Kimberley District. PETRI became convinced that its origin lies "somewhere in the heart of Australia" ⁴¹.

Now I can substantiate our conjectures: first, by a *Djanba* myth which I discovered in 1950 among the Gogadja ⁴², a real desert tribe living east of Gregory Salt Lake; secondly, by tracing the name *Djanba* to the Aranda; and thirdly, by tracing the word *guranara* to this same tribe and to the southeast of it.

α) The *Djanba* Myth

This myth was related to me by Logo, a sorcerer, in the Gogadja language:

Djanba gurālja Walberi ⁴³ *Djanba lana-da ḍurdu nana malo* nindi
Djanba a long time ago Walberi. *Djanba* ears-on curls hair kangaroo ⁴⁴, tail
wija Djanba-lo nangur badja-nji bambala wana-nji Djanba-nuru woromburu
 not. *Djanba* beard he bites, toes up he walks. *Djanba-* from spears,
djirgali gudjara gali *Djanba-lo yandi-la wagula ila-ngu yalgo*
 spear-throwers, two boomerangs. *Djanba* threw-them spears, pulled, blood
yana-nji yara Djanba ologura ibi njana-dja yulama-ra Djanba gād-buna
 comes. Walks *Djanba* all day, mother this cries-she. *Djanba* cut
wāgo yaljo djor-buna djara djini-nga djara djun-gula wiala
 arm, blood poured at the same time. Foot-on with having plucked out
djari yurabidi manji-la ganinjara-wana djuni-gadi ⁴⁵ *īga wija wijana*
 fur bandicoot. He gets-them under-along soles-on, heels not. Nobody
mildju-lgu djara djini-nga. najo-lo gulari gawibura-djara una Walberi
 will see having foot-on. I young man tied-with went Walberi
gadi-dja ⁴⁶ *wiaja njananga najo-lo njinama-na*
 magic shoes. Not here I liked remaining-I.

Free Translation:

A long time ago *Djanba* lived in Walberi. He has long ears and curly hair and is covered with fur like a kangaroo. But he has no tail. He bites his beard when he becomes wild. He walks with his feet bent up. He has

⁴¹ H. PETRI, Wandlungen, I. c., 50.

⁴² C. STREHLOW, I. c., I, Part I, 57, remarks: Kukatja is ... a tribal name claimed by the Loritja themselves. They are called Loritja by the Aranda. (Translated by the author.)

⁴³ A country near Tanami, Northern Territory.

⁴⁴ The Djaro and Walmadjeri in East Kimberley say that *Djanba* lives in the figure of a hill kangaroo or *midamala* in the Brockman Ranges near Halls Creek.

⁴⁵ Verbally, stomach-under = stomach of the foot = sole.

⁴⁶ Magic shoes are known among the Njol Njol (West. Kimb.) as *guridi*; among the Aranda as *kurdaitcha*; among the Urabunna as *kuthi* (B. SPENCER and F. J. GILLEN, Native Tribes of Central Australia, London 1899, 651), or *kadaitja* (A. P. ELKIN, Australian Aborigines, Sydney 1938, 208-209); among the Ooldea tribes (South Australia) as *muldjara* (R. and C. BERNDT, Preliminary Report of Field Research in Western South Australia, Oceania, 1944, Vol. XV, 157), or as *tjini wipia, wipiala* (R. BERNDT and T. H. JOHNSTON, Death and Burial at Ooldea, Oceania, 1942, Vol. XII, 206, with Plate VI, 19); cf. footnote 60.

a spear, a spear thrower and two boomerangs. *Djanba* spears people. Blood runs out of the wound when he withdraws the spear. *Djanba* walks all day leaving his weeping mother alone in the camp. He opens the vein of his arm and lets the blood drop on the soles of his feet. Then he plucks the fur of a bandicoot and with blood attaches it to the underside of his feet. But the heels remain uncovered. Nobody can see his tracks.

A distinguishing mark of *Djanba* is his crippled feet. All descriptions of *Djanba* which I received mention this peculiarity. Similar peculiarities in supernatural beings have been reported from other parts of Australia. For instance, *Tukura*, another being of the Loritja⁴⁷, and *Baiama* in New South Wales⁴⁸ have emu feet; in Victoria "*Jaromas* have short legs and large long feet, of different shape to the feet of a human being"⁴⁹.

In the background of Gogadja mythology stands another supernatural being which perhaps belongs to an older stratum, and which stands in much the same relation to the formidable *Djanba* as old *Galalan* of the Bād stands to *Djamar* or even to *Djanba*. His name is *Ina*. *Ina* and *Galalan* have much in common. Both are respected and beloved lawgivers and benefactors of desert and coastal peoples alike. Their names are in the mouths of women and children of both these tribes, and that esoteric awe associated with the dreaded words *Djanba* and *guranara* is missing here. Both reside near watering places, and have retired to the sky to enjoy a kind of immortality.

It was the Gogadja Nagamara, a friend of Logo, who gave me this myth.

Ina, the Good

*Ina*⁵⁰ *balja wijanja-nu nananja gabugari Ina nadja-lo wanga-lanja*
Ina good. Not saw. Us in dream. *Ina* himself talks-us.
wial yanu madjubada narin-ji Gogadja ladjo yabuna nuru-ra walnjara
 Not he walked. Curled he sleeps. Gogadja many salt lake country-in. There

⁴⁷ C. STREHLOW, l. c., I, Part II, 1; A. P. ELKIN (l. c., 202) and myself (Anthropos, l. c., 647, footnote 52) heard *Djugur*.

⁴⁸ J. GÜNTHER, Grammar and Vocabulary of the Wiradhuri Language (1842 ?), published by JOHN FRAZER. Sydney 1892, 94.

⁴⁹ R. H. MATHEWS, Ethnological Notes on Aboriginal Tribes in New South Wales and Victoria. Sydney 1905, 159.

⁵⁰ *ina-ri* (Loritja - C. STREHLOW, l. c., I, Part II, 65) *Varanus giganteus* Gray, *rina* (Aranda - C. STREHLOW, l. c., II, 65) idem,

Ine-ari (East and West Loritja - C. STREHLOW, l. c., I, 1) supernatural beings,

ina-rari (Garadjari, Mangala, Walmadjeri) incantation,

ina-r (Bād), *wina-r* (Djaber Djaber, Njol Njol) *goanna*,

winin-dji (Garadjari) dream,

Winin-djibi (Bād) son of *Galalan*; cf. footnote 8.

windin-bigi (West Kimberley) lizard, culture hero,

winil (Mangala, Walmadjeri) subincisio (Worora - H. PETRI, Wandlungen, l. c., 84 ss.), magical dances connected with *Djanba*. Occasionally *ina* is used for "old man". But I think this is a metaphorical application which does not express its original meaning, viz., *goanna*, big lizard.

mogori djardjar bindi-nji duman-wa wala njandjar nangiri dewara garogaro
 sea gulls around move sand-over quickly outside low. Distant road
iwara galu Bundunura iwara wija miri-rinaanjulgunu yabuna-gudu nura-
 way water Bundunura way. Not corpse-he will become. Saltwater-near country-
ra njini-nji-midi wago-nga Ina liru-ngu nura-lo yanu njar-wano bringo-ngo
 in he is sitting spear-with. Ina snake camping he put that-through hole-into.
Ina yanu njar-wano bringo-ngo liru-ngu lalala wiaja godjo ninama-ra
 Ina he put inside hole in snake dangerous. Not one might touch-it.
Ina yambiri yambiri Ina gangara dadi-nu yalgi-ri-gudu Ina-lo galu yurwa
 Ina single. Ina up climbed sky-up-to. Ina rain gives
gangara-djano galu indji-ra ganinjara Ina godjo-banja gangara dadi-nu Deburug
 top- from. Rain he pours-he down. Ina one- that up climbed Deburug.
Gangara njini-nji yalgi-ri-nga.
 Up he sits sky-up-to.

Free translation :

Ina is good. Nobody can see him, but he sees us when we are dreaming. Then he talks to us. He does not walk and lies curled up asleep. Sea gulls fly low and quickly along the beaches of those salt lakes where many Gogadja are living. (The salt-lake country is situated along the border of Western and Central Australia, and includes Lake White, Lake Lucas and Lake Mackay.) It is a long way from here to the watering place Bundunguru. *Djanba* cannot die. He lives near a salt lake. He put a dangerous snake into a hole in the middle of that lake. Nobody can touch her. *Ina* is not married. He climbed up to the sky. It is he who sends rain to us. Another man whose name is *Deburug* climbed up to the sky and is living there, too.

β) The Name *Djanba* and the Country of its Origin

I found the word *Djanba* or its equivalents mentioned by only two other authors. R. and C. BERNDT⁵¹ found *Tjunban*, "a big ancestral man with long whiskers, rain and thunder man" and *sanba*, "a sacred object" in western South Australia. The Yaoro as well as the Mangala living near Broome (North Western Australia), perhaps 850 miles northwest of Ooldea as the crow flies, know the same being to whom they attribute rain and thunder too. The other word *sanba* points to the existence of *Djanba* and his cult in these parts of South Australia as in so many parallel cases⁵².

⁵¹ R. and C. BERNDT, Preliminary Reports, I. c., 1944, Vol. XIV, 133; Vol. XV, 158.

⁵² Supernatural Beings — Tjuringa

Dinari *dinari* (Gogadja)

Nalja *nalja* (Bād; cf. footnote 7).

Tuanjiraka *tuanjiraka* (Aranda - C. STREHLOW, I. c., I, 102).

Tjilbi *tjilbilba* (Ooldea tribes - R. and C. BERNDT, I. c., Vol. XIV, 155, XV, 157).

Duramulan *duramulan* (Wiradthuri - R. H. MATHEWS, The Burbung of the Wiradthuri Tribes, Journ. Roy. Anthr. Inst., 1895, Vol. 25, 297).

The Gogadja and some tribes of western Kimberley know another supernatural being, called *Djanala* or *Djangala*, which may be identical with *Djanba*. Cf. *Tjungula-*

Djanba definitely appears as *tjunba* in C. STREHLOW, Aranda- und Loritja-stämme. Although he refers to it rather haphazardly, he offers us sufficient material for our assertion that the country of the Aranda is the country of origin of the *Djanba* myth. He writes (translated by the author): "Here, i. e., in Tunga or Henbury at the Finke River, the *tjunba* (Varanus giganteus Grey)-men lived ages ago (I, 8, in footnote 2). — In a plain near Henbury... where many eternal men and women were living (I, 67). — The inhabitants of this camping place (Tunga or Henbury) had already been instructed by *tjunba*, i. e., the great Lizard, the totem-god (I, 11). — Southwest of Hermansburg, there is the great totem place, called Manjiri. Once many lizard-men (*atna tjunba*)... were living here (I, 78-79)."

γ) The Word *guranara* and the Country of its Origin

A further reliable guide to the discovery of the centre of the *Djanba* cult is offered in the highly technical and esoteric *guranara*, which forms a constituent part of the cult of this hero. As a Bād man expressed it to me: "*Djanba* belongs to *guranara* and to other things as *minburu* and *mandagidgid*."

The meaning of *gurun*, the root of *guranara*, is "soul, internal power". And *guranara* itself means a preternatural power, directly emanating from a supernatural being, or indirectly through a human person, a ceremony or some paraphernalia. It coincides to a great extent with *djalng* (Garadjari)-internal power, with *ni-marai*⁵³, *ni-mandar*, *ni-mindar*, *ni-mangar* (Bād), *ni-mand* (Djaber Djaber), *ni-mandara* (Garadjari, Yaoro), *mingara* (Djaoi)-shadow, reflection, soul, spirit, internal power.

We found *gurun* and its derivatives among the Aranda as *gurunna*-soul⁵⁴, among the Aranda and Loritja as *guruna*-soul⁵⁵, or as *kuruna*-spirit individuals associated with *tjuringa*⁵⁶, among the Pintubi near Lake McDonald (south of the Gogadja) as *kurun-kurun*-spirit part of man⁵⁷, among the Pitjandjara as *kuranita*-spirit, life essence⁵⁸, and among tribes visiting Ooldea, a station on the Transcontinental Railway in South Australia, as

gulo (Bemba - TH. HERNANDEZ, MS.) one of the three wives of *Walara*, the giant supernatural being and spirit of the realm of the dead; *Djunkga* (Murngin, extreme north-east of Arnhem Land - W. L. WARNER, Black Civilization, New York 1937, 567) the two Creator Sisters; *D'angala* (Ungarinyin - H. PETRI, Wandlungen, I. c., 68) big *tjuringa*, "nearly the same as *Ungur*", the Rainbow Being; *djanga* (Perth Tribe-Armstrong, E. M. CURR, Australian Race, Vol. I, Melbourne 1888, 335) ghost.

⁵³ H. PETRI, Wandlungen, I. c., 96, translates "*nimari*" of the Bād as "life essence" (Lebenssubstanz).

⁵⁴ L. SCHULZE, The Aborigines of Upper and Middle Finke River, Trans. Proc. Roy. Soc. S. A., Adelaide 1891, 91, 237.

⁵⁵ C. STREHLOW, I. c., I, 14, 15; II, 77.

⁵⁶ B. SPENCER and F. J. GILLEN, The Arunta, London 1927, Vol. I, 76.

⁵⁷ H. K. FREY, Body and Soul, Oceania, 1933, Vol. III, 251.

⁵⁸ C. P. MOUNTFORD, Brown Man and Red Sand, Melbourne 1949 (2nd ed.), 32 etc.

gordi-spirit, soul⁵⁹. Other compounds of *gurun* and its different variations have been compiled below⁶⁰.

⁵⁹ R. and C. BERNDT, Preliminary Report, 1. c., Vol. XIV, 153. — After the completion of this study I read R. BERNDT's remarks in Oceania, Vol. XXI, 233 (Influence of European Culture on Australian Aborigines, a critique of Dr. A. LOMMEL's article in Oceania, Vol. XXI, 14-24) about the existence of *guranara* in the Northern Territory. He writes: "In the eastern Kimberley, north-central Northern Territory and the Tanami-Granites region, the 'kurrangara' is part of the great religious *Kalwadi-Kadzari-Kunapipi* Cult which has spread widely throughout the upper northern half of the Northern Territory. (BERNDT refers to his recent publication, 'Kunapipi', F. W. CHESHIRE Pty. Ltd., Melbourne 1951, which I have not yet seen.) The *guranara* is also known as the *wilbibi*, and is sacred, concerning itself with various interrelated totemic myths particularly associated with the great Ancestral Being named *Sanba* or *Djanba*; he in turn is linked with the Fertility Mothers, *Kalwadi* or *Kadzari*, and the exotic *Munamuna* women." — The latter seem to be identical with the female deity *Munga* of the rock carvings in the land of the Indjibandji; cf. pp. 542/43 of this paper.

⁶⁰ Some compounds of *guran* (*uran*, *garin*, *garil*, *gerin*), *gura* (*guri*, *guru*, *gur*, *gari*, *gra*), *gu* (*u*, *ga*):
guruna-ra (Njol Njol) a dance,
guran-gada (Garadj., Njigina, Yaoro) phallus,
guran-gara (Djaro, Mangala, Njig., Walmadjeri, Yaoro) phallus, initiation, conjuration,
gurun-gara (Garadj., Mang., Yaoro) love dance,
urun-gadjano (Garadj., Walm.) degree of initiation,
garin-del (Gogadja) tjuringa,
garil-bor (Gog.) circumcision,
gerin-ger (Bemba) tjuringa,
gura-bar (Njig., Yaoro) magic stone of a sorcerer,
kura-budji (Lake EYRE - E. EYLMANN, Eingeborenen der Kolonie Südaustralien, Berlin 1908, 120) bullroarer,
kura-dji (Eastern Austr. - ELKIN) wise man,
gura-mida (Njig., Yaoro) initiation,
gura-woga (Miriau), *gura-oga* (Djaro) spirals on tjuringa,
guri-di (Njol Njol) magic shoes,
guri-did (Bād) mythical dwarf,
guri-dj (Njig., Yaoro) in awe,
guru-dj (Bād) in awe,
guru-midi (Garadj.) initiation,
gur-dj (Bād) in awe,
gor-di (Ooldea-Berndt) spirit, soul,
kur-daitcha (= *gur-didja*, Spencer & Gillen) magical shoes,
gari (Yaoro) indistinct,
gari-dadjara (Garadj.) mythical fire of *būgari*-time; cf. *kur-daitcha*,
gari-di (Gog.) circumcision,
garwadi (Daily River — ?, Oceania, VII, 313) bullroarer,
gra-midi (Garadj.) initiation,
gu-ba (Mang.) spirals on tjuringa; cf. *gura-woga* > *gura-boga* > *gu-ba*,
guba gu-ba (West Kimb.) corroboree,
gu-ba bada (Mang.) coiffure for corroboree; cf. *kura-budji*,
ku-dji (Urabunna-Spencer & Gillen) magical shoes; (Dieri - A. P. ELKIN) soul of deceased,
go-d'id'i (Bād-Petri) love magic,
gu-widandjon (Djaber Djaber) magical killing,
gu-wilja (Mang., Njig., Walm.) corroboree,
u-wa (Bād) initiation,
ga-didja (Gogadja) magical shoes; cf. *kur-daitcha* (SPENCER & GILLEN), *ka-daitja* (ELKIN).

For the time of the invasion of this movement into the northern parts of Kimberley we rely on the work done by A. CAPELL and H. PETRI. CAPELL sees in this cult a part of the third and last stratum which "arrived in modern times" and, together with a second stratum of the *Wandjina* cult and its accompanying cave-painting era — a special form of an Asiatic megalithic element — covers the oldest layer of the cult of the dead ⁶¹. PETRI is more definite, stating that *Djanba* penetrated those parts forty to fifty years ago ⁶².

I am inclined to date the time of the invasion into West Kimberley at least thirty to forty years earlier. My opinion is based among other things on the following three statements of natives :

(1) A Yaoro man said to me : "*guranara* does not belong to the Yaoro. It came to us just before the first white man arrived in our country." That happened at least eighty years ago.

(2) A Bād man, over sixty years old, told me : "Before, we had no *garimb* and no *burun*, no *bardjari* and no *banag*. They came from Lagrange (240 miles southwest of Lombadina). My father told me : 'I heard about them in Broome (120 miles south of Lombadina)'." The natives believe that this marriage system was introduced by *Djanba* ⁶³. If we combine this evidence with that of the Yaoro with whom I dealt in connection with the coming of the fire-saw ⁶⁴, we are justified in fixing the date of the arrival of the *Djanba* movement in West Kimberley in the vicinity of 1870.

(3) Last year I discovered a handwritten vocabulary from an unnamed Trappist priest in the archives of Beagle Bay Mission. This missionary worked among the Njol Njol, the southern neighbours of the Bād, in the early nineties of the last century. He wrote these words : "*koronara*, très solennel, qui est importé de loin, malefice pour faire mourir quelqu'un, pour séduire les femmes et les enfants." According to this description *guranara* was well-established and visibly effective at least sixty years ago.

The instruments which intruded into *Djamar's* sphere with *Djanba-guranara* are in the main the following : the *tjuringa*, *minburu*, the love bullroarer *mandagidgid*, the pointing sticks (magic daggers and spindle-shaped specimens) *wadanara* or *durun*, certain *tjuringa* called *gundji* and thread crosses. All of these have been minutely described by H. PETRI ⁶⁵. The importation of these articles from the inland to the coastal districts has increased considerably in very recent times as more aboriginal stockmen frequently travel from the interior to the harbour towns of Kimberley. Adherents of *Djamar* are more ready to accept them than those remaining more or less faithful to *Galalan*. The latter hide them or try to get rid of

⁶¹ A. CAPELL, *Mythology*, I. c., 398-403.

⁶² H. PETRI, *Wandlungen*, I. c., 51.

⁶³ As late as 1937 the Walmadjeri of the interior were attempting to fit the two groups of "dark and brighter skin", which were established by *Djanba*, into the four-class and eight-class system.

⁶⁴ E. A. WORMS, *Feuer und Feuerzeuge in Sage und Brauch der Nordwest-Australier*, *Anthropos* 1950, Vol. 45, 157.

⁶⁵ H. PETRI, *Wandlungen*, I. c., 62, 80, 94, etc.

them at the first opportunity, as they fear that their presence would bring sickness, fights and discord among them.

A. CAPELL remarks: "There is a definite sexual element associated with the corroborees" of *Djanba* among the Ungarinjen and Worora of North Kimberley⁶⁶. The fact that MJÖBERG found several stone phalli among the Njigina⁶⁷, — as I myself found some among the Njol Njol, and a wooden phallus and another made of plaited grass⁶⁸ among the Yaoro, — proves that this sexual element exists among the tribes of West Kimberley, too. In 1934, a Yaoro revealed a secret phallus ceremony to me as follows: "Unus ex viris humi se prosternit, et aliis cantantibus membri virilis erectionem tali modo provocat ut signum antea baculo incisum attingat. Hujus baculi extrema pars glandem repraesentat. Postea (semine effuso) vir in genua erigitur et ab aliis eodem baculo verberatur. Initiatus effugit, sed reversus parvo ligno magico (*mandagidgid*) remuneratur." Another Yaoro told me: "Before, it (i. e. the phallus) was made out of stone and was used for killing old and sick people." Its more harmless purpose was "to make rain" with its help.

The phallus often has both an exoteric and an esoteric name. The former is *widimanuru* (Garadj., Yaoro, East Walm.), *wirimannor* (Djaber Djaber, name for *Acacia aneura* or *Mulga*), club; the latter *guranara*, *guranada*, *granada*.

Besides the phalli, there are two *tjuringa*, a smaller one or *mandagidgid* and a bigger one or *minburu*, which often disclose a sexual emphasis in the *Djanba* cult that is abhorred in the sphere of *Galalan*. The *mandagidgid* often show the figure of a female person. Some *minburu* which I found have one male figure on their front; others represent a male figure on their obverse and a female figure on their reverse. A few exhibit a male and a female figure on their front opposite one another, as the figures on playing cards. All show exaggerated organs.

After delivering the manuscript of this article, I received the recent book of RONALD M. BERNDT, "Kunapipi", A Study of an Australian Religious Cult, Melbourne 1951. From this work it is evident that the *guranara* ceremony of *Djanba* has very recently reached the Yirkalla who live in the extreme northeast of Arnhem Land (Northern Territory). The Kunapipi ceremony has obviously assumed a strong local colour by virtue of its blending with existing cultures along the route of this extended migration. But BERNDT's very detailed report contains more than one Central and Western Australian word to reveal the identity of the country of common origin of the Kunapipi myth and of the *guranara* of *Djanba* described in this article.

⁶⁶ A. CAPELL, *Mythology*, 1. c., 398.

⁶⁷ ERIC MJÖBERG, *Vom Phalluskult in Nordaustralien*, *Archiv für Anthropologie*, XIX 1922/1923, Vol. 19, 86-88.

⁶⁸ E. WORMS, *Goranara-Feier*, 1. c., 232-234. The stone phalli are now in the University of Melbourne Ethnographical Collection; the wooden phallus in the National Museum of Victoria, Melbourne; the grass-plaited one in the Museum of the Pallottine College, Kew-Melbourne.

Not only such essential terms as the word *k'arangara* (Kunapipi, p. 48), the main fertility ceremony of Kunapipi with its culmination in the ritual intercourse with exchanged women, corresponds with *guranara*, the main ceremony of the cult of *Djanba* in Kimberley and adjacent desert districts, but even accidental words of minor cultural importance such as *pokiti* (Kunapipi, pp. 46, 213), feather ornaments for body or head, have been carried to the east from the desert tribe of the Gogadja, who use *bugadi* in the same sense. C. P. MOUNTFORD found *pukati* for headdress among the Pitjandjara. Furthermore, the Yirrkalla use *dal* for the power of the Ancestral Being (Kunapipi, p. 34); while my desert-dwelling Walmadjeri have *djalunga* for magic power, the Aranda have *tal-gara* (C. STREHLOW) for stone *tjuringa*, and the Ooldea tribes use *djil-bilba* (BERNDT, Oceania, XI, 156) for a sacred board. The mythical *Djanggawul* (Kunapipi, pp. 7 ss.) and the *djunggawon* rite (Kunapipi, p. 33) are related to *Djanggala*, the supernatural being of Kimberley, and to *djanga*, ghost (New Norcia tribe and other south-westerly tribes of Western Australia. — CURR I, 319, etc.). Other terms which BERNDT discovered in connection with Kunapipi, e. g., *kanala*, ritual trench (pp. 17 ss.); *kudjiga*, ritual songs (Chapter X); and *rangga*, sacred sticks (p. 7), are probably related with *gana-ri* (*Garadjari*), *guna-di* (Walm.), bull-roarer; *godjidji*, love magic (Urbanha, SPENCER and GILLEN); *ran-dji*, hidden, secret (Walmadjeri). These parallels all point towards the Far West as the common homeland of *Djanba* and *guranara* and Kunapipi. As a last reference I might mention the name of *Mungamunga*, the "exotic and beautiful daughters of the Fertility Mother Kunapipi" (p. 13), less important but concerned "with secret magico-religious ceremonies of women, and with love magic in both sexes". In certain remote parts of Western Australia we have *Munaga*, a female deity from past history. In a later article I hope to give more details about this. But otherwise this proper name refers simply to *manga*, breast (Djaro), sister (Bunaba), or to *mangu-la*, woman (Walmadjeri).

If BERNDT had given us a better translation of the 294 ritual songs and added some notes of textual criticism, the work would have been more handy for purposes of comparison. But the fact that his natives were unable to give an exact translation proves that many of these songs are imported culture goods. Now they lie before me a formidable mass, the analysing of which will require considerable time.

3. Representations of the Culture Heroes

Finally, I would like to remark briefly about the pictorial representations of the culture heroes. There exist no representations of *Galalan*⁶⁹ and *Minau*, only a few of *Djamar*, but many of *Djanba*. I gave two examples

⁶⁹ By mistake I attributed a ground figure to *Galalan* in my "Religiöse Vorstellungen", I. c., 222. The natives informed me that it is a *Djanba* picture.

of incised *Djamar* figures on *galiguru* (Anthropos, I. c., opp. p. 656). *Djanba*'s pictures are displayed in a great variety of forms. The Nimanburu of North Dampier Land and the Gogadja of the Great Sandy Desert make ground pictures of him. The former build them by shifting and pushing the loose gravel aside so that the body of the figure makes the impression of a cleared garden path. The latter scratch the gravel together with both hands, so that an elevated line of heaped-up stones shows the outside contours of *Djanba*. The Garadjari on the shore of the Indian Ocean cut human designs intricately surrounded by their famous key patterns in boards, the lower ends of which are pointed for ramming them into the sand during ceremonial performances⁷⁰. The Yaoro made a doll of *Djanba*, a rather crude makeshift of bundled grass, perhaps 40 cm high, with both feet replaced by two long thorns for fixing it into the ground⁷¹.

The Mangala paint his figure between their shoulder blades on the occasion of *yuna*, the initiation celebration⁷². All representations are carefully concealed, with the exception of the body paintings of the Mangala. But these are so greatly conventionalized that they can hardly be recognized by women and the noninitiated.



Fig. 2. The doll of *Djanba*.

4. Synopsis of the Interrelation of these Heroes

Here at the end of this study I present a comprehensive sketch of the relations existing between *Djamar* and the other culture heroes, between the same heroes and the Bād, and between *Djamar* and *Djanba* in particular.

(1) Temporal

<i>Galalan</i>	Oldest stratum
<i>Minau</i>	Second stratum
<i>Djamar</i>	Third stratum
<i>Djanba</i>	Recent stratum

(2) Local

Indigenous
Probably extraneous
Probably extraneous
Extraneous

⁷⁰ My "Gongal Collection", consisting of ten boards of this kind, is in the Melbourne University Ethnographical Collection.

⁷¹ This statuette was covered with human blood from a blood-letting ceremony when I found it near Broome in 1938. It is now in the National Museum of Victoria, Melbourne. The drawing is by Mr. IVOR HORMAN. I am grateful to CARLTON and UNITED BREWERIES LTD., Melbourne, for allowing me to use it here.

⁷² A photo of this body painting may be found in E. WORMS, *Religiöse Vorstellungen*, I. c., 270.

(3) Cultural

<i>Galalan</i>	Exoteric
<i>Minau</i>	Esoteric
<i>Djamar</i>	Esoteric
<i>Djanba</i>	Esoteric

(4) Official

Creator, Lawgiver
Tribal Father, Corrupter
Creator, ceremonies
<i>guranara</i> , marriages classes

(5) Pictorial

<i>Galalan</i>	No representations
<i>Minau</i>	No representations
<i>Djamar</i>	A few representations
<i>Djanba</i>	Many representations

(6) Emotional

Filial
Contemptuous
Friendly
Magical fear

(7) Personal Relation between *Djamar* and *Djanba*.

- a) Negative statement of Bād : "*Djamar* has nothing to do with *Djanba*."
 - b) Positive statement of Bād : "*Djamar* is the same as *Djanba*."
 - c) Compromising statement of Bād : "*Djamar* is the more clever companion of *Djanba*."
 - d) Controvertible opinion of the author : *Djamar* (as well as *Minau*) is an anticipated and preliminary copy of *Djanba*.
-

Die Weltzeitalter des Popol Vuh als Schichtung der Maya-Kultur¹

Von W. SCHMIDT

Inhalt :

Einführung

- I. Übersicht über die Forschungen von Rafael Girard
- II. Die Weltzeitalter des Popol Vuh
 1. Das Erste und das Zweite Weltzeitalter
 2. Das Dritte Weltzeitalter
- III. Geschichte der beiden Kulturhéroen Hunahpú und Ixbalamqué
 1. Verschiedenheiten der Kulturhéroen-Geschichte der Weltzeitalter
 2. Schwierigkeiten aus der Genealogie der beiden Kulturhéroen
 3. Kämpfe der Kulturhéroen mit ihren Feinden
 4. Weiterbestand des Mutterrechts
 5. Keine innere Entwicklung vom Mutterrecht zum Vaterrecht
- IV. Vorhandensein des Vaterrechts bei den bekämpften Feinden
 1. Herkunft der Mutter der Kulturhéroen vom feindlichen Vaterrecht
 2. Bekehrung der Mutter von der Unterweltreligion zur Himmelsreligion
 3. Historische Erklärung der Herkunft des Vaterrechts der Maya
- V. Aufklärung der wahren Stellung des Sonnenhelden
 1. Methodische und inhaltliche Richtigstellungen
 2. Die beiden Vorkämpfer für Gottheit und Menschheit
 3. Das alte Höchste Himmelswesen der Maya-Kultur
- VI. Abschluß und Wünsche

Einführung

Immer mehr kommt die Erkenntnis zum Durchbruch, daß die Kultur der Maya in Mittelamerika für die Aufhellung des Ursprungs und der Geschichte der übrigen amerikanischen Hochkulturen von Mexico und Südamerika von der größten, vielleicht ausschlaggebenden Bedeutung ist, und zwar auch deshalb, weil sie an Alter wie an Höhe ihrer Kultur mit ihnen allen erfolgreich wetteifern kann. Darüber schrieb schon W. KRICKEBERG² :

¹ Im Anschluß an : RAFAEL GIRARD, *Los Chortis ante el problema maya*. 5 Bände (fortlaufende Paginierung aller Bände) 1853 pp. in 4°. 400 fotografías, 724 figuras, 16 mapas, 3 diagramas, 16 láminas y 9 planos. Antigua Librería Roboedo, México, D. F.

² Große Völkerkunde III. p. 187 f.

„Die Maya waren das große, schöpferische Kulturvolk Amerikas, von dessen Errungenschaften nicht nur viele andere mittelamerikanische Völker zehrten, sondern mehr oder weniger alle Ackerbauern im Umkreis des amerikanischen Mittelmeeres und noch weit darüber hinaus. Ihre Leistungen in der Architektur, bildenden Kunst und priesterlichen Wissenschaft stellen sie auf gleiche Stufe mit vielen altweltlichen Kulturvölkern.“

Diese umfassende Bedeutung der Maya-Kultur in volles Licht zu stellen, ist auch das Endziel des oben genannten monumentalen Werkes von RAFAEL GIRARD; deshalb hat er ihm auch den Untertitel gegeben: „Historia de las culturas indígenas desde su origen hasta hoy.“

Der Verfasser dieses Werkes, gebürtiger Schweizer, aber seit Jahrzehnten in Mittelamerika, am Ort seiner Forschungen wohnend, ist im Laufe der Zeit aufs intimste bekannt geworden mit den Chorti, einem der verschiedenen Maya-Stämme, und machte die überraschende Entdeckung, daß dieser Stamm noch heute, in lebendiger Wirklichkeit und kultischer Ausübung, die wesentlichen Teile der alten Kultur und Religion der Maya besitzt. Wenn er in dem vorliegenden Werke die von zuverlässigen einheimischen Gewährsmännern, insbesondere den noch immer amtierenden Priestern, erhaltenen und mehrfach sorgfältig überprüften Überlieferungen und noch jetzt geübten Kultpraktiken der Öffentlichkeit übergibt und sie zur Aufhellung der noch so vielen dunklen Punkte der alten Maya-Hochkultur zu verwenden trachtet, so müssen die zahlreichen Mayologen dafür dankbar sein, und unmöglich könnten sie an diesem neuen Beitrag zur Lösung des Maya-Problems vorübergehen.

Nun besteht gerade für die Maya-Hochkultur die Schwierigkeit, daß sie, als die Spanier dort eintrafen, von der Höhe ihres „Alten Reiches“ schon wieder herabgesunken, und ihre gewaltigen Bauwerke schon wieder unter dem üppigen Wachstum ihrer tropischen Urwälder verschwunden waren. Daß unter den spanischen Ankömmlingen sich doch auch solche befanden, die diese alten Kulturen kennen zu lernen versuchten, sich bei den Eingeborenen darüber erkundigten und diesbezügliche Aufzeichnungen hinterließen, muß ihnen dankbar angerechnet werden. Aber abgesehen davon, daß die Eingeborenen, und insbesondere ihre Priester, nicht willig waren, den in tiefem Geheimnis gehüteten eigentlichen Kern ihrer Religion und Kultur den fremden Eroberern zu enthüllen, wären diese letzteren auch gar nicht fähig gewesen, mit ihrem christlich-abendländischen Denken diese so gänzlich andere Kultur und Religion richtig zu erfassen. Daß diese erstaunlich hohe Kultur es auch bis zur Ausbildung einer wirklichen (Bilder-)Schrift gebracht hatte, half hier nur wenig weiter; denn bis zum heutigen Tage ist ja, trotz vielfacher Einzelentdeckungen, der Schlüssel zur vollen Entzifferung dieser Schrift nicht gefunden. Wenn auch die nach Ankunft der Spanier von Maya-Indianern niedergeschriebenen Dokumente des *Chilam Balam* und des *Popol Vuh* hier einen gewissen Ersatz bilden, so geben sie andererseits eine Unmenge von neuen Rätseln auf, wie die lange Reihe moderner Kommentatoren beweist, die nicht zu völliger Einigung gelangen konnten.

I. Übersicht über die Forschungen von Rafael Girard

Zur Lösung all dieser Probleme will der Verfasser mit seinem Werke maßgebende Beiträge liefern. So greift dieses Werk weit aus und zeigt eine eingehende Kenntnis der hier in Betracht kommenden Autoren und ihrer Kontroversen. Man könnte nun bei der großen Zahl der zu lösenden Probleme und ihrer äußersten Kompliziertheit ein wirres, ermüdendes Durcheinander der Darstellung fürchten. Aber nicht nur der Aufbau des ganzen Werkes ist klar und logisch durchdacht, auch der Darstellung im Einzelnen läßt sich leicht folgen, so daß man sich der Führung gern hingibt.

So bilden die drei ersten Bände zunächst eine erschöpfende Darstellung der Kultur und Religion der jetzigen Chorti-Indianer, wobei der Schwerpunkt auf der Religion liegt, welche die ganze Kultur völlig durchdringt. Bd. I (p. 1-384) befaßt sich mit der „profanen“ Kultur (Wohnsitze, Körperlichkeit, Sprache und deren historische Stellung, Lebensführung, Soziologie, Wirtschaft, Kunst); das letzte Kapitel aber, „der Tanz der Riesen“, der eine Dramatisierung des *Popol Vuh* bildet, leitet über zur Religion. Deren Darstellung nimmt die ganzen Bände II und III (pp. 385-781 und pp. 783-1094) ein; sie behandeln die Astronomie und das astronomische Kalendarium von 260 Tagen, welches genau die für den Ackerbau erforderlichen Riten regelt, sowie die Tempel, Altäre, Idole und ihr sakrales Zubehör, und beschreiben das Sommerfest in seiner Verbindung mit dem zivilen Kalendarium von 360 und 5 Schalt-Tagen; dann wird der Priesterstand als Träger dieser Anschauungen und Kultpraktiken vorgeführt und die Kosmogonie und Theogonie, die er lehrt, auch ihre Widerspiegelung in den archäologischen Monumenten der Architektur, der Weberei und Töpferei. Diese drei Bände bilden den überaus wertvollen, in eigener Feldforschung gewonnenen Originalbeitrag ganz neuen Materials des Verfassers zur Aufhellung des Maya-Problems, und dieser Beitrag wird in Zukunft von keinem Mayologen, welchen Theorien er auch folgen möge, unbeachtet und unbenützt bleiben können.

Aus den allgemeinen Bemerkungen, zu denen der überreiche Inhalt der drei Bände anregt, kann ich wegen Raummangel hier nur eine vorbringen, die sich auf das erstaunliche Fortleben der alten einheimischen Religion neben der dort herrschenden katholischen Religion bezieht, zu welcher sich diese Indianer ebenfalls bekennen. Der Verfasser stimmt nicht dem Urteil einiger Forscher zu, daß hier eine völlige Vermischung beider Religionen vorliege, sondern er glaubt, daß „die mit den Eingeborenen konnationalen Amerikanisten, in deren Atmosphäre sie geboren sind, uns mit einer bessern Kenntnis der Sache richtigere Anschauungen vermitteln“ (p. 392). Diese „richtigeren Anschauungen“ wären die, daß die Indianer die äußeren Formen der katholischen Religion benutzt hätten und noch benützen, um ihre eigenen heidnischen Anschauungen und Kulte dadurch zu verdecken und vor Belästigungen und Bedrängnissen zu schützen. Ich glaube ebenfalls, daß diese Anschauungen richtiger sind als die ersteren, bin aber der Ansicht, daß auch sie nicht die volle Wahrheit zu enthalten brauchen. Um zu ihr

zu gelangen, muß der Beobachter selber religiös gesinnt und gestimmt sein, um sich in die religiöse Haltung anderer hineinfühlen zu können. Und da halte ich es für möglich, daß es auch bei diesen Indianern genügend viele Individuen gibt, die aufrichtig beide Religionen mehr oder weniger mit einander verbinden zu können glauben. Daß, wenn sie in einem Einzelfalle für eine von beiden sich entscheiden müssen, sie vielfach der älteren heimischen Religion den Vorzug geben, wäre ja nicht zu verwundern, braucht aber nicht ausnahmslose Regel zu sein. Wenn unter bestimmten Verhältnissen das erstere häufiger ist, so hat der Verfasser selber eine der Ursachen dafür aufgezeigt (p. 402): die geringe Anzahl der katholischen Seelsorgepriester, die z. B. in dem ganzen dichtbevölkerten Departement von Chiquimula nur eine einzige Pfarre, in dem Hauptort, zustande kommen ließ. Das Nebeneinander der beiden Religionen wird in dem Grad vollkommen loyal und legal, als das eintritt, was einen Teil der Überlegenheit des jungen Christentums gegenüber dem glänzenden Heidentum von Hellas und Rom ausmachte: die Einsicht in die Unwirklichkeit der Personifikationen der Naturkräfte, aus denen die Hauptgottheiten bestehen. Die dann noch verbleibenden gefühlsmäßigen „poetischen“ Personifikationen und das Miterleben der Naturvorgänge in Tag, Monat und Jahr bilden kein Hindernis für eine Vereinigung mit der christlichen, katholischen Religion.

Die drei ersten Bände seines Werkes bilden nun für den Verfasser die breite und feste Grundlage für die beiden übrigen Bände. Der größte Teil des Bd. IV ist der Aufhellung des *Popol Vuh* und seiner vier Weltzeitalter gewidmet (pp. 1105-1317); der zweite kleinere Teil bildet mit seinen allgemeinen Untersuchungen über die Bildung auch der übrigen Kulturen Amerikas (pp. 1318-1451) den Übergang zu Bd. V, der die Archäologie und Geschichte der mittelamerikanischen und mexikanischen Mittel- und Hochkulturen behandelt (pp. 1459-1853). Bei dem IV. Band möchte ich mich etwas länger aufhalten, weil hier meine allgemein-ethnologischen und mythologischen Kenntnisse von einigem Nutzen sein mögen, während ich nicht glaube, für die anderen Fragen die erforderlichen Spezialkenntnisse zu besitzen.

II. Die Weltzeitalter des Popol Vuh

1. Das Erste und das Zweite Weltzeitalter

Das *Popol Vuh*, sekundiert vom *Chilam Balam*, läßt die Schöpfungsgeschichte sich in vier Zeitaltern vollziehen, drei „prähistorischen“ und einem „historischen“, und in jedem dieser Zeitalter wird eine andere Menschheit geschaffen, die am Ende des Zeitalters wieder vernichtet wird; im nächsten Zeitalter kommt eine neue, bessere, bis endlich im vierten die jetzige Menschheit erscheint und dann auch bleibt. Der Verfasser ist nun der Ansicht (p. 1108): „So haben wir ein ausgedehntes Panorama von kulturhistorischen fest in die Zeit eingefügten Zuständen [condiciones], die uns gestatten, durch diese mit der Geschichte verflochtenen [enlazados] Mythen die Entwicklung des Maya-Quiché-Lebens von seiner entferntesten Vergangenheit zu rekonstruieren.“ Der Verfasser ist ebenfalls der Ansicht, daß die Darlegungen

des *Popol Vuh* durchaus mit den Ergebnissen der neueren kultur- und religionshistorischen Forschungen übereinstimmen. Dieser Auffassung kann ich mich nur in sehr begrenztem Maße anschließen, und im Wesentlichen muß ich sie ablehnen.

Mit den Ergebnissen der neueren Religionsforschung stimmt vollkommen überein die erhabene Gestalt des schöpferischen Höchsten Wesens in der Schöpfungsgeschichte der Maya: „Gott zog aus sich selber seine Gottheit und machte den Himmel und die Erde. Dann machte er die erste Leiter, um in die Mitte des Himmels und der Erde hinabzusteigen, die Wolkenleiter.“ „Alles wurde geschaffen von unserm Vater Gott und durch sein Wort; dort wo es weder Himmel noch Erde gab, existierte seine Gottheit, die sich eine Wolke für sich selber machte und das Weltall schuf. Und es erschütterte die Himmel seine göttliche und große Macht und Majestät“ (p. 1114). Das sind Worte von wahrhaft erhabener Größe, wie sie sich nicht zu Beginn vieler Schöpfungsgeschichten finden. Sie erhalten noch eine Ergänzung darin, daß „das göttliche Wort augenblickliche Schöpfung in sich schließt“ (p. 1116). Himmel und Erde schwebten in der Ruhe der Finsternisse, wo aber in kosmischer Helle Gott erglänzt, genannt *Cabahuil* (*Gabuil*, *Kauil*) „das Herz des Himmels“ (vgl. p. 906 f.). Der Verfasser hat diese Einheit und Einzigkeit des Höchsten Wesens der Maya gut verteidigt und nach allen Seiten ins rechte Licht gestellt (p. 906 ff.). Diese Einheit vermag er auch noch nachzuweisen in den sechs Hypostasen, die in den Stellungen der Sonne sich offenbaren, und die mit dem Eingott zusammen den Siebengott bilden. Diese bleibende Einheit wird noch deutlicher ausgedrückt im *Chilam Balam*: „Bevor er das Universum schuf, schuf das Höchste Wesen die Götter, die nichts anderes sind als abgetrennte Teile von ihm selbst.“ Er, der die Gottheit und Macht ist, skulptierte den großen Stein der Gnade dort, wo es zu alten Zeiten keinen Himmel gab, und von dort wurden sieben heilige Steine geboren, Sieben Krieger 'suspensivos en el espíritu del viento', Sieben ausgewählte Leuchter, und dann wurden angezündet die Sieben Maßzeiten der Nacht (pp. 907 ff., pp. 921 ff.). Auch daß diese Sieben vor jeder neuen Weltzeit zusammenkommen zur Beratung und zur Fassung eines einmütigen Beschlusses, gefährdet noch nicht die Einheit, wenn es ein Beratschlagen in Gott selbst ist, wie in der Bibel: „Lasset uns den Menschen machen usw.“.

Aber der Verfasser gesteht doch selber (p. 1115), daß, wie das Höchste Wesen, indem es den Siebengott schafft und ihm seine Fähigkeiten delegiert, es dann eine ziemlich passive Rolle einnimmt, indem es sich auf die Überwachung und Leitung des Universums beschränkt, während die geschaffenen Götter, seine Söhne, eine aktive Rolle übernehmen, indem sie sich mit der 'ganzen Arbeit' belasten. Daß es nicht mehr der wesenhaft eine Gott ist, der dann wirkt, sondern die mehreren und minder mächtigen Götter, äußert sich in den Katastrophen der drei Weltalter, die jetzt anheben, wo diese Götter dreimal so unvollkommene Menschen schaffen, daß sie diese der Reihe nach selber vernichten und nur in diesen stufenweisen Katastrophen zu einem genügend vollkommenen Menschen gelangen.

Im Ersten Zeitalter wurden Wesen geschaffen, denen jedem seine Stimme und sein Gebiet zugewiesen wurden. Aber sie konnten die an sie gestellte Bedingung nicht erfüllen, die Götter als ihre Schöpfer anzuerkennen, sie zu verehren und zu loben, da sie sich auch nicht einmal unter sich verständigen konnten. So wurden sie in Tiere verwandelt, die fortan zur Nahrung der Götter (im Opfer) und der Menschen dienen sollten (p. 1120 f.). Verfehlt ist es nun, wenn der Verfasser schreibt (p. 1121): „Man könnte nicht lebendiger das Gemälde des primitiven Menschen malen und zugleich die ethnische Physiognomie des Landes während der ersten Kulturetappe, die dem Jäger-Sammler-Kulturkreis entspricht.“ Dieser Kulturkreis hat ja eine feste soziale und moralische Ordnung in den monogamen Einzelfamilien, die sich zu losen Großfamilien zusammenschließen. Sie haben die Hütte als Wohnform, die einzig ihrer nomadisierenden Lebensweise angemessen ist. Sie führten kein elendes Hungerleben, denn sie brauchten damals noch keine Kümmergegenden aufzusuchen, sondern hatten reichliche animalische und vegetabilische Nahrung. Sie kannten und anerkannten Gott als ihren Schöpfer und Erlöser und verehrten ihn in Gebeten, Zeremonien und Opfern. Das alles läßt sich aus den Ergebnissen der kulturhistorischen Forschungen belegen. Manche von ihnen haben Überlieferungen, daß ein Sündenfall stattgefunden habe, und daß sie vorher in noch besseren und schöneren Verhältnissen gelebt hätten. Wenn man in Amerika Bestätigungen finden will, so muß man nicht nach Niederkalifornien zu den (mutterrechtlichen) Seri und Yuma gehen, wie der Verfasser es tut (p. 1124), sondern zu den Nordkaliforniern, Altalgonkin und Feuerländern, deren Religionen ich in den Bänden II und V meines „Ursprung der Gottesidee“ eingehend dargestellt habe.

Auch das Zweite Zeitalter des *Popol Vuh* findet keine Bestätigung in der Ethnologie. Hier wurden die Menschen aus Lehm und Wasser geformt. Diese Menschen zeigen einen Fortschritt: sie konnten sprechen und sich miteinander verständigen, aber sie hatten kein Gefühl und kein Verständnis; sie mußten kämpfen, um Familien zu gründen und Kinder zu zeugen (pp. 1127 ff.). Daß, wie der Verfasser meint, der häufige tropische Regen ihre aus Lehm und Wasser gebildete Gestalt gefährdete, die Jagd erschwerte, sie mehr zur Pflanzennahrung nötigte, sind alles Dinge, die in der Ethnologie keine Stütze finden. *Chilam Balam* berichtet, daß in diesem Zeitalter das Böse erschienen sei und in den Augen der Menschen sichtbar wurde; er gibt aber nicht an, welches Böse das war, und wie es sich geäußert habe (p. 1127). So entschlossen sich die Götter, auch diese Wesen wieder zu vernichten.

2. Das Dritte Weltzeitalter

Ethnologisch etwas besser steht es mit dem Dritten Zeitalter. Denn hier wird ein Stammelternpaar geschaffen, in dem aber die Stammutter die führende Rolle einnahm. Hier tritt zum ersten Mal eine weibliche Gottheit auf. Der Autor sieht hier den Anfang der mutterrechtlichen Hortikultur (pp. 1131 ff.). Diese Göttin hat auch Beziehungen zum Mond, der die Sterne als Untergebene hat und mit ihnen den Regen zur Bewässerung der Pflanzen-

zucht besorgt. Eine direkte Tätigkeit der Göttin in der Pflanzenzucht läßt sich indes nicht ersehen. Weiter wird berichtet, daß damals der lunare Kalender eingerichtet worden sei, und daß das Stammelternpaar die Voreltern der Zauberer, die mit Maiskörnern und rotem Samen des Pito-Baumes zauberten, gezeugt hätten. Dann aber berichtet der *Chilam Balam* (p. 1135), daß sich die Menschen damals von Bohnen [frijol] genährt hätten, denen aber auch Blattgemüse, gestoßene Wurzelknollen und Kürbiskerne beigegeben gewesen wären³. Daß aber die Göttin als erste diese Früchte gepflanzt und gepflegt habe, ist wiederum nirgendwo gesagt, so daß man auf einen damals zuerst geübten mütterrechtlichen Gartenbau nur indirekt schließen kann.

Auch die Menschen des dritten Zeitalters genügten den Anforderungen der Götter nicht: sie hatten kein Herz und keine Gefühle und wußten nicht, daß sie Söhne des Schöpfers waren. Aus Holz geschaffen, hatten sie weder Blut, noch Hände und Füße (Anspielung auf die damalige primitive Holzschnitzerei, die bei ihren Holzstatuen noch keine Hände und Füße, getrennt vom Rumpf, herausarbeiten konnten). So beschlossen die Götter, auch dieses Geschlecht zu vernichten und zwar diesmal durch den Tod, der hier zum ersten Mal auftritt, und der herbeigeführt wird durch eine große Wasserflut und Ströme von Pech, die vom Himmel kamen, Ausdruck vulkanischer Eruptionen, die in Mittelamerika nicht selten sind. Schließlich sind es nur die langschwänzigen auf Bäumen lebenden Affen, die als Erinnerung an die Menschen dieses Zeitalters übrig blieben.

Diese drei Zeitalter mit ihrer ansteigenden Entwicklung entsprechen, besonders in den beiden ersten, ganz und gar nicht den Ergebnissen der kulturhistorischen Forschungen; sie sind also nicht eine geniale Vor- ausnahme dieser Ergebnisse. Sie sind vielmehr nichts anderes als „Tendenzmythen“ der Maya-Priester, welche auf dem dunklen Hintergrund der drei ersten Zeitalter das glanzvolle Bild des vierten Zeitalters um so heller erstrahlen lassen, wo der Maisbau beginnt, und eine „musterhafte“ neue soziale, wirtschaftliche und religiöse Ordnung alles bis aufs Genaueste regelt, wo erst eine wirkliche Kultur einsetzt, während die vorhergehenden Zeitalter nur die Stufen der Barbarei zeichnen, die auch auf ihrer höchsten, der dritten Stufe, den Anforderungen der Götter nicht zu genügen vermag.

III. Geschichte der beiden Kulturheroen Hunahpú und Ixbalamqué

1. Verschiedenheiten der Kulturheroen-Geschichte von den Weltzeitaltern

Es ist aber notwendig, auch auf die im *Popol Vuh* jetzt folgende Geschichte der beiden Kulturheroen *Hunahpú*, den späteren Sonnengott, und *Ixbalamqué*, die spätere Mondgöttin, näher einzugehen. Alle Forscher, die sich mit dem *Popol Vuh* befaßt haben, fühlten die Schwierigkeit, diesen Teil mit dem ersten von den drei Weltaltern in Zusammenhang und Über-

³ Kurz vorher (p. 1134) gibt der Verfasser wohl auch an, daß die Frucht des „palo de pito“ (*Erythrina corolladendra* L.) nur eine dem Bohnenkorn ähnliche Form habe, deren Farbe aber rot gewesen sei.

einstimmung zu bringen, und noch kürzlich schlug IMBELLONI vor, diesen Teil als spätere Zutat, deren Sinn nicht mehr erfaßt werden könne, ganz beiseite zu lassen. GIRARD aber unternimmt den umfassenden Versuch (pp. 1143-1283), diesen Teil als eine „sintesis de todo el período prehistórico de la cultura maya-quiché“ (p. 1143) zu erweisen, genauer: die Geschichte der beiden Kulturhéroen solle eine individualisierende Wiederholung der ersten drei Weltalter darstellen, bilde aber mit der Geschichte der drei Weltalter ein zusammenhängendes Ganzes. Gegen diese Auffassung erheben sich allerdings eine Reihe von Schwierigkeiten.

Dem steht zunächst im Wege die innere Verschiedenheit der beiden Teile. Die Geschichte der drei Weltzeitalter ist eine Darstellung von drei Zuständen, deren jeder eine Zeitlang gedauert hat; konkrete Personen mit Eigennamen treten in den beiden ersten Zeitaltern überhaupt nicht auf. Das ist erst in der dritten Periode der Fall, wo mit *Ixmucané*⁴, der aktiven Gattin ihres passiven Gatten *Ixpiyacoc*, das mutterrechtliche-pflanzenzüchterische Zeitalter beginnen soll. In der Geschichte der beiden Kulturhéroen *Hunahpú* und *Ixbalamqué* aber treten eine Menge von Personen mit Eigennamen auf, deren Handlungen in beständigem Fluß auf einander folgen, so daß für (ruhende) Zustände gar kein Platz ist.

Zu der inneren Verschiedenheit der beiden Teile gehört auch, daß in den drei Weltaltern alle „Menschen“ schlecht sind und deshalb ja auch alle vertilgt werden; es gibt dort keine Vertreter des Guten, die gegen die Vertreter des Bösen kämpfen würden. Die Geschichte der beiden Kulturhéroen aber ist vom ersten Anfang an gefüllt von bösen Wesen, gegen welche gute Wesen einen beständigen Kampf führen, dieser Kampf ist das eigentliche Thema dieser ganzen Geschichte. Der Vertreter des Bösen ist zuerst *Gukup Cakix*, der vorgibt, Sonne und Mond zu sein (p. 1143): „Ich werde ihre Sonne sein, werde ihre Klarheit sein, werde auch der Mond sein...“, während doch unter seiner Herrschaft es nur zu einem Halbdunkel kommt. Er hat eine farblose Gattin *Chimalmat*, von der weiter nichts verlautet, und zwei Söhne, *Zipacná*, der sich Schöpfer und Herr der Erde nennt, und *Caprakín*, der die Berge und Hügel durch die Erdbeben erschüttert (p. 1145 f.); sie stellen vier Riesen dar, die, nachdem sie besiegt waren, zu Trägern des Himmelsgewölbes an den vier Enden des Kosmos wurden. Der Kampf mit ihnen soll den „Ciclo pre-cultural“ darstellen (p. 1145 f.), der Verfasser gibt aber nicht an, welches von den drei „präkulturellen“ Zeitaltern damit gemeint ist, wie überhaupt in der Geschichte der beiden Kulturhéroen nirgendwo die Rede ist von Weltzeitaltern, weder von dreien noch von irgendwelchen. Tatsächlich beschränkt der Verfasser selber die Geschichte der beiden Kulturhéroen allein auf das dritte, das mutterrechtlich-agrarische Zeitalter (pp. 1131, 1217).

Damit tritt nun die andere Schwierigkeit deutlich hervor: wo, in wel-

⁴ Von der *Ixcaneos* „la madre de los dioses“ die „replica funcional de *Ixmucané*“ sein soll. Es ist schwer zu sehen, wie zwischen den beiden Namen die „afinidad etimológica“ bestehen soll, auf die der Verfasser aufmerksam machen zu müssen glaubt (p. 1131).

chen Punkten, in welchen Persönlichkeiten zeigt sich der Zusammenhang der Weltzeitalter des *Popol Vuh* mit seiner Geschichte der beiden Kulturhéroen ?

Im Anfang des dritten, mutterrechtlich-agrarischen Zeitalters, wo zum ersten Mal eine Frau, die aktive Gattin *Ixmucané* des passiven Gatten *Ixpiyacoc*, auftritt, die der Verfasser auch „eine Personifikation der alten lunar-terrestrischen Gottheit“ nennt, bezeichnet er die beiden Kulturhéroen *Hunahpú* und *Ixbalamqué* als „Enkel“ der *Ixmucané*. In dem Bericht über das dritte Zeitalter, den das *Popol Vuh* bringt, sind sie nicht ersichtlich, existieren sie nicht. Es müsse denn sein, daß der Bericht des *Chilam Balam* hierherzuziehen wäre, wo es heißt, daß nach Erschaffung des Mondes Gott den schuf, der sich *Dia* (junge Sonne) nennt „und mit der Mutter seines Vaters und mit seiner Tante, und mit der Mutter seiner Mutter und mit seiner Schwägerin ging“, also mit lauter weiblichen Verwandten. Aber auch dieser Sonnenheld verrichtet im Bericht vom dritten Weltalter keinerlei Taten. Später, wie in ihrer eigenen Geschichte beide Kulturhéroen als arme Waisen den Beistand von zwei Greisen erleben, die ihrerseits die Rolle ihrer Großväter annehmen, da erinnert der Verfasser schüchtern daran, daß „en otra parte“ die Großeltern sich mit den Namen von *Ixpiyacoc* und *Ixmucané* identifizieren (p. 1149).

2. Schwierigkeiten aus der Genealogie der beiden Kulturhéroen

Ganz kraß aber tritt das gänzlich Neue der beiden Kulturhéroen auf, wie der Verfasser nun in dem Abschnitt „Biografía y árbol genealógico de Hunahpú e Ixbalamqué“ (p. 1161) die Eltern des Paares namhaft macht. Es sind die „Sieben *Ahpú*“, die identisch sein sollen mit dem Sieben-Gott, in welchem das Eine Höchste Wesen sich entfaltet (oben p. 565). Hier tritt er aber in sieben getrennten Personen auf, die zur Erde niedersteigen und von dem schon bekannten Großelternpaar *Ixpiyacoc* und *Ixmucané* gezeugt und geboren werden. Hier geht nun aber eine ganz unverständliche Verwandlung vor sich. In der Geschichte der drei Weltzeiten waren diese beiden letzteren Zeitalter doch die Vertreter der mutterrechtlichen Kultur (oben p. 568), und der Verfasser konnte nicht genug die aktive Rolle der *Ixmucané* und die passive des *Ixpiyacoc* hervorheben (pp. 1131, 1134), und daß die erstere die Verkörperung der lunar-terrestrischen Gottheit darstellt. Jetzt aber (pp. 1161 f.) sind beide mit einem Male „la pareja suprema gran Padre y gran Madre“ und nicht nur das: der Gatte *Ixpiyacoc* tritt an die Spitze, die Gattin wird hier nicht weiter genannt. Dann ist ja schon hier der Übergang vom mutterrechtlichen zum vaterrechtlichen Zeitalter vollzogen!

Aber eine neue Inkonssequenz: von *Ixpiyacoc* hört man dann weiter nichts mehr, nachdem er die Sieben *Ahpú* gezeugt hat. So sehr ist er eine Null, daß die *Ahpú*, ehe sie das Kampfballspiel mit den vier gottfeindlichen Riesen beginnen, sich nur „von ihrer Mutter verabschieden, denn sie allein existierte“ (p. 1165). Der Verfasser erläutert das dadurch, daß, wie er sagt, in der Zeit des (also noch fortdauernden) Mutterrechts die Kinder nur eine Mutter oder Großmutter hatten, während die Rolle des Vaters

in der Familie sich verflüchtigte [se esfuma]. Aber die göttlichen Sieben *Ahpu* waren so töricht, daß sie sich von ihren Feinden in die Unterwelt locken ließen, vorher noch die Attribute ihrer Göttlichkeit zurückließen und so wehrlos in die Hände ihrer Feinde fielen, von denen sie verspottet, gefoltert und zuletzt geköpft und gevierteilt wurden. Die Köpfe wurden auf die Zweige eines Baumes gelegt, dessen Früchte sich in Guacales verwandeln, aus denen runde Gefäße gefertigt werden; es wurde verboten, sich diesem wunderbaren Baum zu nähern (pp. 1168-1171).

Hier ist nun eine Art Weltzeitalter, das, wie in den drei andern ebenfalls mit dem Scheitern eines Planes der höchsten Gottheit abschließt, was aber um so bedeutungsvoller ist, weil hier die unterirdischen Feinde der Gottheit über die von ihr gezeugten und gesandten „Söhne“ siegen.

Indes der Sieg der Gottheit soll doch noch kommen, aber auf eine etwas umständliche Weise. Auch die Sieben *Ahpu* waren eine Art Inkarnation der Gottheit; denn *Ixpiyacoc*, der sie zeugte, war Höchstes Wesen geworden. Aber es war eine „eheliche“ Zeugung mit seiner Gattin *Ixmucané*, in der die Inkarnation sich vollzog. Nun will der Verfasser aber den beiden Kulturheroen, die jetzt auftreten sollen, den Wundervorzug einer „jungfräulichen“ Geburt verschaffen. Was die Mythe selbst berichtet, ist das Folgende. *Ixquic*, eine Tochter eines der Unterweltfürsten, also eines Feindes der Gottheit, nähert sich neugierig dem Baum; einer der Schädel fängt an, zu ihr zu sprechen, und ladet sie ein, die Schädel zu berühren. Wie sie das tut, lassen die Schädel Speichel in ihre Hand fallen, und das wurde der Weg, auf dem sie das Kulturheroenpaar in ihrem Leib als Kinder empfing, die sie in entsprechender Zeit gebiert (p. 1181). So berichtet die Mythe, nicht von einer „jungfräulichen“ Geburt, die hier ja auch nicht vorliegt, sondern eine etwas umständliche Schwängerung eines Mädchens durch sieben Männer. Es zeugt von keiner scharfen Sichtung, wenn der Autor diese rein naturmythologischen Vorgänge mit der historischen Empfängnis und Geburt Christi (p. 1185), Konfuzius' und Buddhas, die hier zusammen genannt werden, gleichsetzt; diese lassen sich unmöglich mit der Empfängnis und Geburt des Kulturheroenpaares gleichsetzen.

Es ist nicht möglich, auf die wunderbaren Vorgänge hier näher einzugehen, wie das Kulturheroenpaar, klüger, ja listiger als ihre Väter, vereint die Herrscher der Unterwelt endlich doch besiegt, allerdings erst, nachdem das Haupt *Hunahpús* durch eine vom Himmel herunterstoßende Fledermaus vom Rumpf getrennt und durch die List seiner Gattin wieder mit ihm vereint wurde, worin der Verfasser die Sendung des Maiskornes vom Himmel, sein Sterben in der Erde und seine Auferstehung im Frühling ausgedrückt sieht. Darauf müssen wir später noch näher eingehen. Aber erst wollen wir die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung kurz zusammengefaßt vorführen.

Die Geschichte des Kulturheroenpaares ist nicht die Synthese und Wiederholung aller drei Weltzeitalter des ersten Teiles des *Popol Vuh* (und *Chilam Balam*), sondern sie ist nur eine Fortführung des dritten, mutterrechtlichen Zeitalters. Die maßgebenden Personen desselben, die

Urahne *Ixmucané* (und ihr Gatte *Ixpiyacoc*), werden nicht durch den Tod und die Sintflut vernichtet, die alle übrigen Wesen des dritten Zeitalters auslöschten, sondern sie treten auch mit in das vierte, ideale Zeitalter ein. Sie werden die Eltern der Väter des Kulturheroenpaares und damit die Großeltern des letzteren. Es wird zugestanden, daß die Urahne *Ixmucané* schon in der mutterrechtlichen Zeit den Mais entdeckte und zum Maisbau überging (pp. 1264 f.), und der Anbau des Maises vervollkommnete sich schon während dieses Zeitalters (p. 1294), und mehrere andere nützliche Pflanzen wurden hier zum ersten Mal in Zucht genommen, darunter auch der Kürbis (pp. 1253 f.). Auch der Anfang des Kalenders, des lunaren, wurde hier gemacht, und die Künste des Webens und der Töpferei wurden in dieser Zeit von der Frau begonnen (p. 1285). Es gab auch schon Weise und Künstler aller Art (p. 1164) und den Kult des Herdfeuers, das unterhalten werden mußte, sowie „die Wärme im Herzen der Urahne“.

Dazu kommt, daß ja nicht der Sonnenheld *Hunahpú* allein, sondern auch die ihm zugestellte Mondheldin *Ixbalamqué*, seine Zwillingschwester, vereint die Götter der Unterwelt besiegten, ja, daß in einer entscheidenden Stunde die letztere den ersteren vor dem Untergang bewahrte. So war also das mutterrechtliche Zeitalter nicht durchaus böse und barbarisch, es hatte auch seine bestimmte soziale Ordnung: warum mußte es nun doch verschwinden und vernichtet werden?

3. Kämpfe der Kulturheroen mit ihren Feinden

Dafür gibt der Zeitalterbericht des *Popol Vuh*, wie schon gesagt (oben p. 568), nur allgemeine Zustände an, er bezeichnet aber nicht bestimmte Personen, welche Schuld daran trügen. Hier führt nun die Geschichte der beiden Kulturheroen eine entscheidende Änderung herbei. Sie berichtet, daß zu jener Zeit ein sehr eitles Wesen namens *Gukup Cakix* (= Sieben Feuerfedern) lebte, das sich rühmte Sonne und Mond zu sein, ohne die wirklichen Eigenschaften dieser Götter zu besitzen (s. oben p. 568). Mit diesem Riesen, seiner Frau und seinen beiden Söhnen begann dann alsbald der Kampf der beiden Kulturheroen, von denen der eine später Sonne, die andere Mond werden sollten. Diese Riesen wurden auf Befehl des Göttlichen Wortes vernichtet (p. 1158): „Das ist unser Wille, denn es ist nicht gut, was er [*Gukup Cakix* und seine Familie] auf der Erde macht, da er sich der Größe der Sonne und des Mondes gleichmachen will.“ Die beiden Kulturheroen wiederholen das Gleiche in der an jene Wesen gerichteten ironischen Frage: „Seid ihr vielleicht der einzige, der existieren darf und leben wie das Herz des Himmels (s. oben p. 565), das ihr wäret?“ (p. 1169). Mit lauter Stimme rufen beide aus (pp. 1144 f.): „Einzig *Cabahuil* (s. oben p. 565) ist der Schöpfer“, deshalb sahen sie, daß es böse war, was *Gukup Cakix*, erfüllt von Stolz, dachte, und was er tun wollte in der Gegenwart des Herzens des Himmels. Nicht war gut die Geburt der Leute so im Angesicht der Erde. *Gukup Calix* erfüllte auch nicht seine Pflicht als Erzeuger

in der Familie, da er nur zwei Kinder hatte, während die ideale Maya-Familie wenigstens sechs Kinder hervorbringen muß (p. 1148). Diesem Ideal entsprach aber die mutterrechtliche *Ixcamuné*, denn sie brachte mit ihrem Gatten die sieben *Ahpu* hervor, so daß das Mutterrecht als solches hier nicht getroffen wird; die Familie von *Gukup Cakix* trägt mehr den vaterrechtlichen Typ an sich. Es ist aber ihr Hochmut, der ihnen zum Falle wird, weil sie dadurch in Gegensatz zum Schöpfer, dem Herzen des Himmels, geraten.

Dieser Gegensatz vertieft und verschärft sich aber bedeutend bei den andern Wesen, mit denen die Sieben *Ahpu* und später ihre Kinder, das Kulturheroenpaar, zu kämpfen haben: die Wesen der Unterwelt (*Xibalbá*), wo *Hun Camé* und *Gukup Camé* herrschen. Dort weilen die bösen Wesen, welche Krankheiten und Unglücke aller Art über die Menschen bringen. Ihre Vertreter auf Erden sind die Zauberer, die sich in Eulen verwandeln können, wie vier bestimmte Eulen die Boten der bösen Geister sind (p. 1164). Diese Unterwelt war in der vom Höchsten Wesen *Cabahuil* vollzogenen Schöpfung nicht einbegriffen; sie war acht Tagereisen von der Erde entfernt. Der Verfasser meint, daß der Glaube an die Unterwelt entstand, als die Arbeit in und an der Erde mit der Pflanzenzucht aufkam (p. 1113). Darin liegt ein Stück Wahrheit, das wir noch weiter verfolgen werden; wir wenden uns zunächst wieder den Kämpfen mit den Wesen der Unterwelt zu.

Die Verschärfung der Gegensätze zu dem Höchsten Wesen bestand schon darin, daß hier in der Unterwelt eine Welt existierte, die nicht zu seiner Schöpfung zu gehören und deshalb nicht unter seiner Macht zu stehen schien. Aber auch von seiten der Unterweltwesen selber kam die Verschärfung; denn sie konnten nicht ertragen, „daß irgend ein Größerer als sie existiere, noch daß einer mehr Macht habe, so sagten alle einstimmig“ (p. 1164): Diese falschen Götter hatten auch eine ähnliche Organisation wie die wahren, ein Septemvirat, das sich vereinigen und einstimmige Beschlüsse fassen mußte. Diese unterirdische Götterwelt war auch so stark und listig, daß sie die Sieben *Ahpu*, die ersten Gottessöhne, besiegen, enthaupten und verteilen konnte, und erst den beiden Kulturheroen gelang es, den Sieg über sie zu erringen. Das Strafurteil, das diese dann über die Besiegten fällten, rächt zugleich alles, was die Unterirdischen ihren Vätern, den Sieben *Ahpu*, angetan hatten. Sie werden in die Hölle im Norden der Unterwelt verstoßen; sie erhalten keinen Kult mehr, die Menschen werden vor der Häßlichkeit ihres Angesichts fliehen. „Kein erleuchteter, gebildeter Mensch wird mit ihnen zu tun haben, nur die Sünder, die Bösen, die Traurigen, die Entgleisten, die Lasterhaften werden zu ihnen halten“ (pp. 1263 f.).

4. Weiterbestand des Mutterrechts

Aber auch in diesem letzten Ausgang der Dinge sehen wir noch immer keine Verurteilung des mutterrechtlichen Zeitalters, wie sich auch noch kein Zug bei den Göttern der Unterwelt gezeigt hat, der eine Verbindung von ihnen mit der mutterrechtlichen Pflanzenzucht dartun könnte. Vielleicht öffnet sich eine, äußerlich fast ganz verschüttete Spur. Daß die Vertreterin

der Erde und des Mondes (s. oben p. 569) in dem mutterrechtlichen Zeitalter sieben Söhne bekommt, von denen dann zwei Kinder, ein Sonnenheld und eine Mondheldin, herkommen, ist durchaus nicht dem gewöhnlichen Schema der mutterrechtlichen Mondmythologie entsprechend. *Ixmucané* müßte in einer richtigen, „orthodoxen“ mutterrechtlichen Mythologie eine oder mehrere Töchter haben, denen sie ihr Eigentum und die Leitung der (Groß-)Familie vererben würde. Statt dessen hat sie die Sieben *Ahpu* als Söhne und keine Tochter, sondern erst in der folgenden Generation zugleich mit dem Enkel *Unahpú* erhält sie eine Enkelin, die spätere Mondgöttin *Ixbalamqué*. Das zeigt, daß wir die Angaben des *Popol Vuh* nicht ohne Weiteres als übereinstimmend mit den Ergebnissen der heutigen kulturhistorischen Forschungen hinstellen können.

Dagegen stimmt gut damit überein die hohe Bedeutung, die *Ixmucané* auch in den Kämpfen der Sieben *Ahpu* und des Kulturheroenpaares mit den Vertretern der Erde und der Unterwelt immer noch behält, obwohl diese Kämpfe doch auf die Errichtung des Vaterrechts lossteuern. So verabschieden sich die Sieben *Ahpu*, bevor sie in den Kampf ziehen, von *Ixmucané* ihrer Mutter, die „damals allein existierte“, und empfehlen ihren beiden Vettern die Sorge für die Erhaltung des Feuers auf dem häuslichen Herd und „der Wärme im Herzen der Urahne“ (s. oben p. 571). An sie, als an ihre Schwiegermutter wendet sich *Ixquic*, welche die von den *Ahpu* gezeugten beiden Kinder *Hunahpú* und *Ixbalamqué* in ihrem Leibe trägt (pp. 1191 ff.). Diese wird allerdings zuerst von der Schwiegermutter nicht anerkannt, sondern auf eine unmöglich zu erfüllende Probe gestellt und fortdauernd von ihrer Großmutter schlecht behandelt, weil sie mehr zu zwei andern Enkeln hält (pp. 1199 ff.). Als diese Enkel aber zur Strafe in Affen verwandelt wurden, tröstet das Zwillingspaar der Kulturheroen die Großmutter, indem sie ihr sagen, daß sie beide bei ihr bleiben und sie ernähren würden, da sie erkannt hätten, daß sie ihre Mutter und Großmutter sei (p. 1205). Der Verfasser sieht in dem Versprechen, daß das Enkelpaar die Großmutter ernähren werde, einen Übergang zum Vaterrecht, in welchem die Männer arbeiten (pp. 1213 f.). Er beachtet aber nicht, daß zu dem Zwillingspaar nicht bloß der Knabe *Unahpú*, sondern auch das Mädchen *Ixbalamqué* (vgl. pp. 1252 f. sola, ella, la diosa lunar) gehört, so daß von einem Übergang zum Vaterrecht schwerlich gesprochen werden kann, da ein Vorrang des männlichen Teiles des Zwillingspaares vor dem weiblichen hier nicht zu ersehen ist.

5. Keine innere Entwicklung vom Mutterrecht zum Vaterrecht

So bleibt also auch jetzt das mutterrechtliche Zeitalter im wesentlichen immer noch bestehen. Es wird auch vom Zwillingspaar anerkannt. Als es zum Kampf mit den Mächten der Unterwelt auszieht, verabschiedet es sich von der Großmutter in zärtlichen Ausdrücken; um sie zu trösten, sät jeder von ihnen eine Maispflanze im Hause: wenn sie verwelken, ist das ein Zeichen, daß sie beide gestorben sind; wenn sie aber hervorsprossen,

besagt das, daß sie leben (pp. 1229 ff.). Im entscheidenden Augenblicke ist es dann „el constante auxilio de la diosa lunar y su influencia directa en la germinación“ (p. 1248), die das Aufspießen der Maissetzlinge bewirkt, wie ja auch zwei Setzlinge, einer von dem Knaben, der andere von dem Mädchen gepflanzt wurden. Es ist eine zu geringe Einschätzung des mutterrechtlichen Zeitalters seitens des Autors, wenn er das Auffinden des Wildmaises, das auch er der Frau im mutterrechtlichen Zeitalter zuschreibt, nicht eigentlich als eine Erfindung gelten läßt, sondern erst die „von in langen Zeiträumen erworbenen Kenntnissen“ als den wahren Anfang der Agrikultur betrachtet (pp. 1246 f.). Das mutterrechtliche Zeitalter hat sicher viele Jahrtausende gedauert und dauert stellenweise noch bis jetzt; hier hat die Frau wahrlich Zeit genug gehabt, ihre Kenntnisse zu sammeln, und hat sie auch gesammelt, sicherlich auch was das „Wunder des Sprossens“ des Maises angeht, dessen Erkenntnis der Verfasser vergebens dem vaterrechtlichen Zeitalter vorbehalten will (pp. 1245 ff.).

Und nun kommt das Merkwürdigste: die Repräsentantin des mutterrechtlichen Zeitalters selber, *Ixmucané*, soll das vaterrechtliche Zeitalter eingesetzt und gesegnet haben! So schildert es der Verfasser nach dem *Popol Vuh* (p. 1268). Sie verfolgte mit ängstlicher Erwartung das Verhalten der beiden Maispflanzen, welche das Zwillingspaar in der Mitte ihres Hauses eingesetzt hatte. Tatsächlich sah sie die beiden Pflanzen sprossen oder verwelken, je nachdem das Zwillingspaar ihrer Enkel lebte oder gestorben war. Als dieses aber endgültig den Sieg errungen hatte, und die Pflanzen ungestört weiterwuchsen, da zündete sie das Feuer an und verbrannte wohlriechendes Kopalharz, als neuartige Kultform, vor den beiden Maispflanzen. „Es freute sich das Herz der Alten, als sie zum zweiten Mal die Pflanzen sprossen sah. Dann wurden sie gesegnet und angebetet von ihrer Großmutter, und sie nannte die Pflanzen ‘das Zentrum des Hauses’. So erhielten sie ihren Namen bei dieser Gelegenheit: ‘Lebende Halme auf ebener Erde’, das sind die Namen, die man den Pflanzen beilegte, die man im Zentrum des Hofes säte. Indem die Großmutter beim Segnen ihre Namen aussprach, proklamierte sie ihre Gottheit“ (p. 1269).

Aber ich kann mir nicht helfen: auch das ist immer noch keine Herbeiführung des vaterrechtlichen Zeitalters; denn nicht nur die Maispflanze des Jünglings *Unahpú* war dort und wurde vergöttlicht und als solche verehrt, sondern in völlig gleicher Weise auch die Maispflanze seiner Zwillingsschwester, der Jungfrau *Ixbalamqué*. Und als bald darauf die Vergöttlichung von *Unahpú*, öffentlich gemacht wurde, indem er als Sonnengott in den Himmel stieg, da erfolgte in gleicher Weise auch der Himmelsaufstieg seiner Schwester *Ixbalamqué* als Mondgöttin, und „infolgedessen erleuchtete sich das Himmelsgewölbe und das Angesicht der Erde, da sie am Himmel blieben“. Dann stiegen auch die 400 Knaben an den Himmel auf, die von dem Erdgott *Zipacna* im Spiel besiegt und dann getötet worden waren, und wurden zu ihren Gefährten, indem sie sich in Sterne verwandelten.

Ich muß mich endlich erklären, damit ich nicht mißverstanden werde. In der Geschichte der drei Zeitalter wurde am Schluß auch das dritte, das

mutterrechtliche Zeitalter vernichtet und zwar stärker als die beiden ersten, nämlich individuell durch den Tod und kollektiv durch die Sintflut. Wenn dann etwas anderes folgen sollte, dann konnte das natürlich nur das Vaterrecht sein. Das wird aber in der Geschichte der drei Zeitalter selber nicht berichtet.

Dafür setzt die Geschichte der beiden Kulturhéroen-Zwillinge *Unahpú* und *Ixbalamqué* ein; mit ihnen aber wird auch gleich die Vertreterin des mutterrechtlichen Zeitalters *Ixmucané* (und ihres unaktiven Gatten) als deren Großmutter eingeführt, sie spielt nicht nur die ganze Geschichte der beiden Zwillinge hindurch eine sehr bedeutungsvolle Rolle, und zwar ohne im Geringsten ihren mutterrechtlichen Charakter zu ändern. Sie stirbt hier auch nicht und geht nicht in einer Sintflut unter, sondern sie leistet als erste ihren Enkelkindern einen Kult, der sie als Götter hinstellt. Ind der Gesamtheit dieser Vorgänge kann ich nichts erkennen, was mit zwingender Notwendigkeit zum Vaterrecht führen würde oder selbst schon Vaterrecht wäre, und da *Ixmucané* weiter lebt, ist nicht zu ersehen, warum nicht auch die mutterrechtliche Kultur und Religion weiter bestehen sollte. Daß die Sonne als das Höhere gegenüber dem Mond, männlich ist, könnte allein nicht den Ausschlag geben; denn es gibt auch Sonnengöttinnen in mutterrechtlichen Religionen.

Wohlgemerkt, ich leugne nicht, daß tatsächlich bei den Maya Vaterrecht eingetreten ist, das ist ja in ihrer jetzigen Kultur auf Schritt und Tritt zu sehen. Auch sehe ich sehr wohl, daß die ganze Geschichte der Zwillingen-Kulturhéroen auf dieses Ziel zusteuert und die religiös-dogmatische Unterlage für die Einführung des Vaterrechtes bilden soll. Aber im großen Unterschied von der Geschichte der Weltalter führt die Geschichte der beiden Kulturhéroen das Ende des Mutterrechts nicht durch eine gewaltsame Katastrophe herbei. Noch mehr, sie behandelt die führenden Personen des Mutterrechts nicht nur mit äußerster Schonung, sondern sucht sie maßgebend wirkungsvoll zur Aufrichtung des Vaterrechtes heranzuziehen und läßt gerade die Vertreterin des alten Mutterrechts den entscheidenden Schritt zur angeblichen Aufrichtung eines göttlich sanktionierten Vaterrechtes tun. Nirgendwo haben die Vertreter dieses angeblichen Vaterrechtes auch Front gegen das Mutterrecht gemacht; im Gegenteil, sie haben die Vertreter des Mutterrechts als Verbündete gesucht und gebraucht gegen andere gefährliche Feinde. So konnte also auf diesem Wege, allein einer gewissen inneren Entwicklung aus dem alten Mutterrecht des dritten Zeitalters, irgend ein Vaterrecht nicht entstehen. Da aber nun tatsächlich bei den Maya Vaterrecht entstanden ist, so kann es nur von außen herangebracht worden sein.

IV. Vorhandensein des Vaterrechtes bei den bekämpften Feinden

1. Herkunft der Mutter der Kulturhéroen vom feindlichen Vaterrecht

Wenn nun die angeblichen Vorkämpfer des Vaterrechtes, die Sieben *Ahpu*-Brüder und das Zwillingepaar, mit den Vertretern des Mutterrechtes nirgendwo im Krieg gestanden haben, so gab es aber andere Feinde, mit denen sie gleich von Anfang an ununterbrochen unerbittliche Kriege geführt haben,

und diese waren sicher nicht Mutterrechtler, sondern ausgesprochene Vaterrechtler und wahrscheinlich Gegner des Mutterrechts. Es sind zwei Gruppen, die wir beide schon genügend kennen gelernt haben (s. oben p. 568 und 572). Die erste Gruppe von *Gukup Cakix* mit seiner Frau und seinen beiden Söhnen ist schon äußerlich überwiegend männlich, und das einzige weibliche Wesen führt ein schattenhaftes Dasein, das sofort beim Tode des Mannes überhaupt ein Ende nimmt. Man wird annehmen können, daß diese Gruppe im *Popol Vuh* tendenziös und darum nicht gerecht und nicht völlig richtig dargestellt sei. Dasselbe sollte man auch von der anderen, viel bedeutungsvolleren Gruppe der Götter der Unterwelt sagen können; sie ist viel bedeutungsvoller, da sie eine ganze Welt für sich mit eigener historischer Ordnung darstellt, die derjenigen des Himmels gleichgestaltet ist. In dieser Unterwelt hören wir von Frauen während der ganzen Kämpfe überhaupt nichts. Erst als der Krieg gegen die Sieben *Ahpu*-Brüder von den Unterweltherrschern siegreich zu Ende geführt worden ist, und die Schädel der Besiegten als Trophäen am Baum hängen, da hören wir von der Tochter eines der Höllenfürsten, die als neugierig-schüchternes, scheinbar unbedeutendes Kind auf den Plan tritt.

Als bald aber vollzieht sich ein ungemein bedeutungsvolles Ereignis, das von dem Verfasser nicht in seiner vollen Tragweite erfaßt worden ist: sie, die Tochter eines Höllenfürsten, wird von den besiegten Feinden befruchtet, und wird zur Mutter eines Helden-Zwillingspaares, das einmal ihre Verwandten und ihr Volk endgültig besiegen wird. Dieses Zwillingspaar hat also nicht nur einen mutterrechtlichen *Ahpu*-Bruder zum Vater und die führende Mutterrechtlerin zur Großmutter, sondern auch die Tochter eines vaterrechtlichen Höllenfürsten zur Mutter und deren Vater zum Großvater. Diese Tatsache wird in der Geschichte der beiden Zwillinge ein Mal kurz genannt, dann aber völlig totgeschwiegen. Von dieser Seite her also ist Vaterrecht dem Zwillingspaar zugeführt worden.

Ich muß mich teilweise korrigieren. Nur der Höllenfürst-Großvater der beiden Zwillinge ist in ihrer Geschichte nicht mehr erwähnt, das Schicksal seiner Tochter *Ixquic* wird im Gegenteil sehr weitläufig erzählt. Wir haben schon gehört, wie sie mit ihren Kindern von deren mutterrechtlichen Großmutter mit starkem Mißtrauen empfangen und auch später mit ihren Kindern von der Großmutter, die mehr zu einem andern Enkelpaar hält, sehr schlecht behandelt wurde (oben p. 573). Vorher hat ihr noch bei ihrem eigenen Volke das Schlimmste bevorgestanden (pp. 1185 f.). Als ihre Schwangerschaft sich offenbarte, wurde diese Tatsache von dem eigenen erzürnten Vater dem großen Rat der Unterwelt mitgeteilt, der sie aufforderte, ihren Geliebten zu nennen. Als sie immer wieder ihre Unschuld beteuerte, befahl der ergrimnte Vater vier Schergen des obersten Höllenfürsten, sie weit weg zu Gabelzweigen eines Baumes zu führen, sie dort zu opfern, ihr Herz aber in einem Gefäß mitzubringen. Die Arme beteuert auch vor den Henkern ihre Unschuld und protestiert gegen die ungerechte Strafe, und es gelingt ihr, deren Herzen zu rühren; sie fragen nur, wie sie ihren Herrn vortäuschen können, daß sie ihren Befehl vollzogen haben. Und nun geschieht etwas

Seltsames. Sie antwortet darauf, daß ihr Herz ihrem Volke nicht mehr gehöre, so daß dieses kein Recht mehr auf dasselbe habe, und alle, die das Blut und die Schädel am Baum nicht fürchten, gehören zu ihr. Sie sucht die vier Henker für sich und ihre neue Religion, die Religion der *Ahpu*-Brüder, zu gewinnen, die bald zum Siege gelangen werde. Sie bittet sie dann, das für das Herz bestimmte Opfergefäß unter den Baum zu stellen, und sogleich quillt aus dem Baum eine rote Flüssigkeit hervor in das Gefäß und verdickte sich dort in Form und an Stelle des Herzens. Diese Flüssigkeit war aber das Harz des Kopalbaumes, und als dieses nun durch Feuer erhitzt wurde, dampfte das „Blut“ wie lebendiges, erst vor kurzem vergossenes, das aber zugleich einen starken Wohlgeruch ausströmte. So brachten es die Henker ihren Herren, die darüber erstaunten und nicht weiter nachfragten. Die vier Henker aber kehrten zurück aus der Unterwelt an die Oberfläche der Erde und bekehrten sich zu Dienern der *Ixquic*. Somit treten noch vier Vertreter des Vaterrechtes zugleich mit der vaterrechtlich erzeugten Mutter der Heldenzwillinge in die Oberwelt ein.

2. Bekehrung der Mutter von der Unterweltreligion zur Himmelsreligion

Leider teilt die Geschichte der beiden Zwillinge von dem Schicksal ihrer Mutter nichts weiteres mehr mit. Wir erfahren nur noch, daß *Ixquic*, die sich von der Religion der Unterwelt losgesagt und zur Religion ihres Mannes bekannt hat, ein neues Kultelement in diese Religion eingeführt hat, den Gebrauch des wohlriechenden Kopalharzes zur Beräucherung der Götter, das dann später im Kult der Maya-Religion eine sehr große Bedeutung gewonnen hat. Der *Chilam Balam* nennt diesen Inzens „das himmlische Harz“, dessen Wohlgeruch bis in das Zentrum des „Himmels steigt“; das Kopalgefäß wird mit dem Gürteltuch, der „Kleidung Gottes“ in Verbindung gebracht (p. 1189 f.). Es ist also die aus der vaterrechtlichen Fremde kommende Mutter der beiden Zwillinge, welche dieses neue Element in den Kult der Maya eingeführt hat, und wenn die mutterrechtliche Großmutter *Ixmucané* die Räucherung mit *Kopal*-Harz später auch gebraucht bei der Apotheose ihrer Enkel, so wird sie das von ihrer Schwiegertochter gelernt haben (s. oben p. 574); denn die Maya haben in ihrem Territorium nicht den Kopal-Baum. Wir erfahren noch, daß *Ixquic* auch in Gnaden steht bei dem Höchsten Wesen, dem Herzen des Himmels, denn dieses wirkt zu ihren Gunsten ein Wunder, infolge dessen die alte Großmutter ihr Mißtrauen ablegt und sie als Schwiegertochter anerkennt (pp. 1196 ff.).

Allerdings war es notwendig, daß *Ixquic* sich „bekehrte“ von der Religion der Unterwelt zu der Religion des Himmels, sonst hätte sie der Gunst des Himmels nicht teilhaftig werden können. Noch mehr: während sie früher auf ihrer Unschuld bestand, bekennt sie jetzt (p. 1196): „Ich bin schuldig vieler Sünden (yo soy deudora de muchas culpas)“, und dann erst ruft sie die Gottheiten an, die das Wachstum des Mais befördern. Mit diesem Bekenntnis hat *Ixquic* aber ein zweites neues Element in die Maya-Religion eingeführt, die rituelle Beicht, welche die Maya noch jetzt vor der weib-

lichen Gottheit, die sie eingesetzt hat, ablegen vor dem Ausstreuen der Saat. Durch ihre eigene Beicht ist *Ixquic* aber versöhnt mit dem Träger der wahren Religion, dem Herzen des Himmels. Diese Versöhnung war notwendig; denn *Ixquic* stammte ja aus dem Volke der Unterwelt, das in seinem Hochmut, der keinen Höheren über sich anerkennen wollte, in stärkstem Gegensatz zur Himmelsreligion stand. So war es das Höchste Wesen der Himmelsreligion, welches sowohl die *Ahpu*-Brüder als auch das Zwillingspaar zum Kampf mit den Wesen der Unterwelt (*Xibalba*) antrieb. Sie wurden denn auch zwar nicht von den *Ahpu*-Brüdern, aber schließlich doch von dem Zwillingspaar besiegt und in den Nordteil der Unterwelt verbannt — aber sie übertrugen den Maya das Vaterrecht, indem eine ihrer Töchter die Mutter des Zwillingspaares wurde, die auch neue Elemente in ihren Kult einführte.

3. Historische Erklärung der Herkunft des Vaterrechts der Maya

Wer waren nun diese Unterweltsmenschen? Sie sind charakterisiert durch die Menschenopfer und besonders die Schädelopfer, die sie an den *Ahpu*-Brüdern üben, und das Opfer des lebenden Herzens, das sie an *Ixquic* üben wollen, das *Ixquic* aber ablehnt, und auch die Zwillinge bekämpfen. Es ist zu verwundern, daß der Verfasser hier nicht an die harten Kämpfe dachte, welche die (vaterrechtlichen) Azteken mit den (damals noch mutterrechtlichen) Tolteken und später auch mit den Maya selbst um die Einführung des Menschenopfers führten, wo nicht nur ein Teil der Tolteken, sondern schließlich auch Teile der Maya-Stämme, die Mixe und die Huasteken, das Menschenopfer übernahmen. Das *Popol Vuh* selber schildert ja diese Kämpfe, und der Verfasser bringt auch eine gedrängte Zusammenfassung dieser Schilderung (pp. 1409 ff.).

Da ist es aber bezeichnend, daß diese Schilderung sofort mit dem Bericht über eine betrügerische Aktion eines *Xibalba* (Unterwelt)-Wesens zugunsten der Menschenopfer beginnen muß (p. 1409). Die Maya-Stämme, bei denen das Feuer ausgelöscht worden ist durch Platzregen und wohl auch Hagelschauer, schicken eine Botschaft an die Götter mit der Bitte um „ein wenig Feuer“. Da erscheint vor dem Rat der Götter der Gesandte der *Xibalba*, mit Flügeln wie ein Vampir, und der Vertreter der Unterwelt lügt der Versammlung vor, er sei von den zwei Hypostasen des Himmelsgottes *Tzakol* und *Bitol* geschickt worden mit dem Rat an die Häuptlinge, sie sollten den Stämmen nur dann Feuer gewähren, wenn sie das Menschenopfer übernahmen. Dann verschwindet er, ohne eine Spur zu hinterlassen. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Szene eine fatale Ähnlichkeit mit derjenigen hat, wo im Kampf der Zwillinge mit den *Xibalba*-Menschen ein Vampir vom Himmel herniederstößt und mit einem Schlag das Haupt *Unahpús* vom Rumpf trennt, das dann auf das Haus des Ballspielers gesetzt wird, eine Szene, von der auch der Verfasser sagt, daß sie eine der am schwierigsten zu interpretierenden Episoden sei (vgl. p. 1241). Auch im weiteren Verlauf der Entwicklung muß der Verfasser wiederholt auf Ähnlichkeiten

mit den Kämpfen zwischen den Zwillingen und den *Xibalba*-Leuten hinweisen (pp. 1412, 1425), und schließlich (p. 1432) spricht er den Satz aus, daß die wahren Götter der Azteken gleich seien den falschen Göttern der Maya-Quiché, „weshalb sie auch den falschen Göttern der *Xibalba* gleichgestellt werden“.

So ist also der Übergang vom Mutterrecht zum Vaterrecht bei den Maya nicht einer inneren Entwicklung, sondern dem historischen Kontakt der jüngeren Azteken — nicht der älteren Nahua — mit den Tolteken und Maya zu danken. Das aztekische Vaterrecht hat hier das Maya-Mutterrecht „besiegt“; als der himmlische Vampir niederstieß und den männlichen Zwilling enthauptete (s. oben p. 578), da hatte der übriggebliebene weibliche Zwilling in diesem Sinne völlig mit Recht ausgerufen: „So haben sie uns endlich doch besiegt!“ Dadurch, daß die Mythe den Vampir vom Himmel kommen läßt, will sie diesem Sieg auch den Schein einer Bekräftigung des Himmelsgottes verleihen, so wie der frühere Vampir-Gesandte sich als den Abgesandten himmlischer Gestalten ausgab. Der Verfasser hat Recht zu sagen (p. 1241): „Es scheint unserem Verständnis unlogisch, daß *Hunahpú*, nachdem er die härtesten Proben bestanden und seine furchtbaren Feinde auf der ganzen Linie besiegt hatte, enthauptet wurde von einem vom Himmel herniedergestiegenen Vampir“, und insofern ist wirklich diese Szene eine der schwierigsten zu interpretieren. Dieser Vampir ist eben nicht vom Himmel gestiegen, sondern er ist eine der großen Fledermäuse, welche die Höhle erfüllten, in welche die *Xibalba*-Leute die Zwillinge hineinführten. In diesem Sinne hatte die vaterrechtliche Unterwelt tatsächlich gesiegt, und es bedurfte der ganzen Klugheit und Geschicklichkeit des weiblichen Zwilling, um zu verhindern, daß dieser Sieg kein vollständiger war, sondern sich auf die Oktroyierung des Vaterrechts zurückziehen mußte, welche auch von dem am Ende doch siegreichen Zwillingspaar nicht aufgehoben wurde, sondern in der Vorherrschaft des Sonnenzwillings am Himmel bestehen blieb.

Mit dieser historischen Erklärung des jetzigen Vaterrechtes der Maya geht freilich ziemlich viel von dem mystischen Zauber verloren, den der Verfasser um das Haupt des Sonnenhelden gewoben hat, insbesondere um seine Identifizierung mit dem Säen des Maises, seinem Sterben in der Erde und seiner Auferstehung im Frühling und damit der Vergöttlichung des Maises. Was immer von dieser Mystik bleiben mag, es ist erst spätere sublimierende Interpretation, der wirkliche historische Vorgang war realistischer. Er ist aber noch bedeutungsvoll genug: denn er stellt den Kampf der geordneten friedlichen Arbeit der Maya-Kultur mit der blutigen gewalttätigen Willkür der Azteken dar, die sich bis zu Hekatomben blutiger Menschenopfer steigerte. Daß diese blutige, gewalttätige Willkür abgelehnt und besiegt wird, ist die hervorragende Menschheitsleistung der Maya-Kultur, die zum Teil selber schon der Herrschaft des blutigen Machtprinzips erlegen war.

V. Aufklärung der wahren Stellung des Sonnenhelden

1. Methodische und inhaltliche Richtigstellungen

Damit wird auch die Stellung des Sonnenhelden *Hunahpú* auf das rechte Maß zurückgeführt. Und das ist notwendig; denn in der Begeisterung für seine geliebten Maya und ihren Helden *Hunahpú* ist der Verfasser zu weit gegangen. Darüber kann sich beklagen 1. die Zwillingschwester, die Mondgöttin *Ixbalamqué*, die alle Kämpfe treulich mitgemacht und ihren Bruder vor dem Tode wieder gerettet hat, dem er schon verfallen war; sehr spärlich sind die Lobsprüche, die der Verfasser ihr spendet. Freilich wird sie dadurch auch bewahrt vor den Rektifikationen und Herabsetzungen, welche die Methodik wie der gesunde Menschenverstand an den Verherrlichungen *Unahpús* vornehmen müssen. Die Methodik, denn es gibt ihr ordentlich einen Schock, wenn sie die klar umrissenen historischen Gestalten von Konfutse, Buddha und Christus in einem Atem nennen hört mit den naturmythologischen Personifikationen von *Huitzilopochtli* und *Hunahpú* (p. 1185), und noch größer ist ihr Schreck bei der unsagbaren Konfusion, in der sie an einer andern Stelle sich *Quetzalcoatl*, *Xolotl*, *Camaxtli*, *Huitzilopochtli* in Mexico, *Tammuz* in Babylon, *Osiris* in Ägypten, *Adonis* in Phönizien, *Attis* in Phrygien, *Persephona* in Griechenland „mit Jesus Christus in der abendländischen Welt“ auf eine Stufe gestellt findet (p. 1277). In inhaltlicher Hinsicht kann doch keine Rede davon sein, daß *Hunahpú* als erster das „Dogma von der Unsterblichkeit der Seele“ proklamiert habe, lange vor PLATO (p. 1107); denn dieser Glaube ist einige Jahrzehntausende älter, da er sich schon für die ältesten Urkulturen klar bezeugt findet⁵. Was von der behaupteten „jungfräulichen“ Geburt des Sonnenhelden — der Verfasser vergißt auch hier, daß sie in gleicher Weise seiner Schwester, der Mondgöttin, zukäme —, zu halten ist, wurde schon früher (oben p. 570) dargetan. Unhaltbar ist, daß *Hunahpú* ein „Gott-Erlöser“ sei, der „sich opfert für die Menschheit viele Jahrhunderte früher, als in dem Panorama der Menschheitsgeschichte die hervorragende [egregia] Gestalt von Jesus Christus sich abzeichnet“ (pp. 1107, 1276). Die religiöse Typologie versteht unter „Erlöser“ eine göttliche Persönlichkeit, welche die Menschen von sittlichen Schulden, von Sünden befreit; davon hören wir aber in der Geschichte des Zwillingspaares nicht das Geringste. Man könnte aber nicht bloß *Hunahpú*, sondern auch seine Schwester *Ixbalamqué* „Befreier“ nennen; aber selbst das hat seine Schwierigkeit. Denn wovon sollten sie die Maya befreit haben? Nicht vom „Halbdunkel“ des Mutterrechtes, denn beide ehren und pflegen ihre mutterrechtliche Großmutter mit aller Ehrfurcht und Liebe, und diese selber beginnt als erste, ihnen göttliche Ehren zu erweisen. Oder vom „Ganzdunkel“ der Unterwelt? Aber dieses herrschte

⁵ W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. Bd. VI. Münster i. W. 1935 pp. 413-416.

ja nicht auf der Erde, sondern unter der Erde, und es war nicht aggressiv-eroberisch, sondern Angreifer waren die *Ahpu*-Brüder und die Zwillingshelden, welche die *Xibalba*-Leute in deren Reich, in der Unterwelt, aufsuchten und angriffen. Wenn so der Titel „Erlöser“ nicht zutrifft und der Titel „Befreier“ zweifelhaft wird, so kommt, aber wiederum nicht dem Jüngling *Unahpú* allein, sondern auch seiner Schwester *Ixbalamqué*, zweifellos der Titel „Illuminator“, „Erleuchter“ zu; denn da sie beide als Sonne und Mond an den Himmel erhoben wurden, wurde sowohl das Himmelsgewölbe als das Angesicht der Erde von ihrem Licht überstrahlt und erhellt, sowohl das Dunkel der Unterwelt als das Halbdunkel des Mutterrechts überwunden. Aber ein noch wertvollerer Name kann dem Heldenpaar gegeben werden.

2. Die beiden Vorkämpfer für Gottheit und Menschheit

Dabei darf nicht vergessen werden, daß schon *Ixquic*, die der vaterrechtlichen Unterwelt entstammende Mutter des Zwillingspaars, in sich selbst, innerlich den Sieg über Religion und Kultur der Unterwelt errungen hat, indem sie sich von ihr lossagte, und sich der Religion des Himmels zuwandte und zwar mit solchem Ernst und Eifer, daß sie auch noch vier andere Angehörige der Unterwelt auf die Erde mitbrachte und der Himmelsreligion zuführte. Wie aufrichtig auch deren Bekehrung war, zeigt sich darin, daß sie die vier tragenden Säulen des Weltalls werden konnten. Es ist um so mehr zu bedauern, daß wir von der späteren Wirksamkeit der *Ixquic* nichts mehr erfahren; man könnte annehmen, daß sie an der Verwirklichung des Vaterrechts einen besonderen Anteil hatte.

Dieses Wichtigste ist das vaterrechtliche Denken. Denn woher sollte dieses dem Heldenpaar kommen? Aus dem Kreis ihrer Großmutter *Ixmucané*, der wesenhaften Vertreterin des Mutterrechts, gewiß nicht; es liegt nicht das geringste Anzeichen dafür vor, daß sie ihr Wesen geändert habe. Aber die Mutter des Zwillingspaars *Ixquic* war geborene Vaterrechtlerin, aufgewachsen und erzogen im vaterrechtlichen Denken und Handeln, und wenn sie sich auch nach ihrer religiösen Bekehrung ihrer mutterrechtlichen Schwiegermutter unterwirft, so konnte sie doch, selbst wenn sie gewollt hätte, ihr naturhaft vaterrechtliches Denken und Fühlen nicht ablegen. Da sie nun die Erzieherin ihrer Kinder blieb, so floß unwillkürlich auch dieses Denken und Fühlen in ihre Kinder über.

Und warum nicht auch bewußt und gewollt? Leider erfahren wir aus der tatsächlichen Geschichte von *Ixquic* zu wenig Positives, sie liegt verborgen unter dem Schleier der Mythologie. Wenn wir diesen aber ein wenig zu lüften trachten, so können wir vermuten, daß die wirkliche Geschichte etwa folgendermaßen verlaufen ist. Die Tochter des Unterweltfürsten hatte die Tapferkeit der von ihrem Volke gefangengenommenen Maya-Helden und deren Hingabe an ihre Ideale bewundern gelernt und war mit einem derselben vor seinem Tode in ein Liebesverhältnis getreten, dem das Zwillingspaar entsproß, das sie unter dem Herzen trug. So sehr sie aber auch die religiösen Ideale der Maya-Helden bewunderte und immer mehr

zu teilen anfang, so konnte die Tochter eines der Unterweltfürsten doch nicht verfehlen, eine gefährliche Schwäche der Maya-Kultur zu gewahren, die besonders in den Kämpfen mit den politisch geschlossenen und kriegerisch geschulten Azteken zum Nachteil der Maya sich offenbarte. Alle Erforscher der Maya-Kultur sind sich darin einig, und auch GIRARD hebt es mehrfach hervor, daß der religiös-kulturellen Einheit der Maya nicht eine politische Einheit entsprach, ja daß diese sozusagen völlig fehlte. Woher hätte ihr diese auch kommen sollen? Ihr bisheriges Mutterrecht konnte sie ihnen nicht bringen; denn nirgendwo in der Welt hat es das Mutterrecht zu größeren dauerhaften politischen Gruppierungen gebracht, und besonders nicht zu solchen, die den Kämpfen mit den straffer geeinten größeren vaterrechtlichen Einheiten gewachsen geblieben wären.

Wohl aber war der starke Familiensinn der mutterrechtlichen Großfamilie der fruchtbare Mutterboden, aus dem, wenn ein vaterrechtlicher Setzling, wie jetzt derjenige der vaterrechtlichen Prinzessin *Ixquic*, hineingesenkt wurde, eines der vaterrechtlichen Fürstenhäuser, wie die *Itza* oder die *Xin*, auch bei den Maya entstehen konnten, von deren Kämpfen gegen die eingedrungenen Azteken KRICKEBERG⁶ berichtet. Ein solches Fürstengeschlecht wurde dann auch von dem Zwillingsspaar *Hunahpú* und *Ixbalamqué* eröffnet, das sich den Kampf gegen den Machtdurst und den Bluttausch der feindlichen Azteken zur Aufgabe machte. In diesem Kampf verdienten sie sich den Ehrennamen wahrer Vorkämpfer für Gottheit und Menschheit.

Für Gottheit; denn sie kämpften für ihren Einen höchsten Himmels-gott, der sich ihrer bediente, um den Hochmut der aufrührerischen Unterweltfürsten niederzuwerfen und zu züchtigen. Sie waren dabei eine neue Art von Mi-cha-el; denn es war wie dessen Kriegegruß „Wer wie Gott!“, dem sie den Fürsten der Unterwelt entgegenriefen: „Seid ihr vielleicht der Einzige, der existieren darf und leben wie das Herz des Himmels, das ihr wäret?“ (oben p. 571). Sie kämpften dabei für ihre höhere und reinere Maya-Religion, welche die entsetzlichen Greuel der aztekischen Menschenopfer zurückwies.

Da ist es augenscheinlich, daß sie auch für Menschheit und Menschlichkeit stritten. Sie lehnten den Machthunger der Eroberer ab, die zu dessen Befriedigung skrupellos Tausende von Menschenleben hinopferten; die Maya-Kultur übte, wie auch GIRARD hervorhebt, nicht einmal bewußte Propaganda, um so weniger also kriegerische Eroberungen; sie ließ einfach ihre innere Größe und Güte sich auswirken, deren Reichweite sich viel weiter erstreckte, als kriegerische Eroberungen es vermocht hätten (s. oben p. 562). Aber nicht nur für die Bewahrung einer angestammten Kultur kämpften sie, auch etwas wertvolles Neues brachten sie: nicht ein einseitiges rücksichtsloses Vaterrecht, sondern ein durch Mutterrecht gemäßigtes, gesänftigtes Vaterrecht, welches ein Gutteil der alten Gleichrechte von Mann und Frau erneuerte, mit dem die Menschheit in der Urkultur ihre soziale Entwicklung begann. Denn nicht der Sonnenheld *Hunahpú* allein war es, der kämpfte

⁶ Die große Völkerkunde III p. 191.

und siegte, sondern mit ihm kämpfte und siegte auch seine Schwester, die Mondheldin *Ixbalamqué*, so wie beide jetzt am Himmel glänzen und Licht und Wärme verbreiten und Leben wecken.

3. Das alte Höchste Himmelswesen der Maya-Kultur

Nach dem Bericht über den endlichen Sieg des Zwillingspaares und die Verbannung der Xibalba-Leute in dem Nordteil der Unterwelt, wirft der Verfasser die Frage auf, warum das siegreiche Zwillingspaar die Vertreter des Bösen nicht vollständig vom Angesicht des Universums ausgerottet habe (p. 1265), und er gibt darauf so vorzügliche Antworten, daß ich sie zum Schluß hier kurz wiedergeben zu sollen glaube.

Die Aufbewahrung der bösen Wesen unter der Botmäßigkeit der guten Götter war eine Notwendigkeit für die Menschen, um ihnen die beständige Herkunft des Bösen anschaulich vor Augen zu führen und damit ihnen klar darzutun, daß dieses nicht Gott zur Last gelegt werden könne, denn dieser ist „wesenhaft gut“. Gott selber kann sich rechtfertigen damit, daß er dem Bösen nur eine nach Raum und Zeit begrenzte Wirksamkeit zugesteht, die er jederzeit ganz aufheben kann, die er aber bestehen läßt zur Erprobung menschlicher Tugenden und zur Bestrafung menschlicher Sünden, indem er den Sündern seinen Schutz gegen die Bösen entzieht, so daß, um den Schutz Gottes wieder zu erhalten, der religiöse Eifer aufs neue erwacht. Ganz besonders zutreffend sind die letzten Sätze, die ich deshalb wörtlich hierhersetze (p. 1266): „Die Existenz von Mächten des Bösen erklärt den ewigen Antagonismus der messianischen Kräfte, ohne den Begriff der göttlichen Allmacht abzuschwächen; der Triumph, den auf die Dauer das Gute immer über das Böse erringt, drückt das Prinzip der freien Entscheidung aus, mit welcher der Mensch mit seinen Handlungen beitragen muß und beständig sich anstrengen muß, um die Hilfe der Vorsehung zu verdienen gegen die Kräfte, die ihm entgegentreten. Wie wir anderswo sagten, es gibt hier keinen Amphitheismus, d. h. den Gegensatz zwischen einem guten und einem bösen Gott in der eingeborenen Theogonie, da das Höchste Wesen allmächtig ist und die bösen Kräfte im Grunde nichts anderes sind als ein Werkzeug seines Willens.“

Diese Stellen habe ich auch deshalb hier vorgeführt, weil ich damit selber Bedenken zerstreue, die mir gekommen sind hinsichtlich des ethnologischen Alters des Höchsten Wesens der Maya-Religion, das ja wirklich auf einer erstaunlichen Höhe steht und bleibt. Man könnte nämlich glauben, daß es diese Höhe erst vor kurzem mit dem Auftreten des Zwillingspaares erreicht habe. Dem steht aber entgegen, daß es schon am Anfang aller Zeiten, schon vor den drei Weltzeitaltern existiert und wirkt, und daß es ja auch das Zwillingspaar stets zu ihrem Kampf gegen die Bösen auffordert und antreibt. Was mich aber noch besonders im Glauben an höchstes ethnologisches Alter dieses höchsten Wesens befestigt, ist gerade diese Eigenschaft, die schon in den Religionen der Urkulturen der ganzen Welt dem Höchsten Wesen zu eigen ist und auch in den Hirtenkulturen der Alten

Welt sich fortsetzt: seine wesenhafte Heiligkeit, kraft derer alles Böse von ihm ferngehalten wird⁷. Das drückt sich hier bei den Maya darin aus, daß das Höchste schöpferische Wesen nur Himmel und Erde schafft, daß aber keine Rede davon ist, daß es auch die Unterwelt, den Aufenthaltsort der Kräfte des Bösen, geschaffen habe (p. 1113). Der Verfasser meint dort, diese sei erst später dazu gekommen, und sagt später, das sei gekommen im mutterrechtlichen Zeitalter, als die Frau die Erde zu bearbeiten begann. Ich habe gezeigt (oben pp. 572 ff.), daß wir dafür keine Belege haben, und daß ferner nicht anzunehmen ist, daß das sittlich Böse und Träger desselben erst im dritten Zeitalter entstanden seien, da wir schon in einer Reihe von Urkulturen ausgesprochene Vertreter des Bösen haben, die dem guten Höchsten Wesen sich feindlich gegenüberstellen⁸. Nirgendwo aber ist dieser stärker als oder auch nur gleichstark wie das gute Höchste Wesen, so daß nicht von einem Dualismus von zwei gleichstarken Gottheiten, einer guten und einer bösen, die Rede sein kann. Dieser Gedanke tritt bei den sich anschließenden Religionen der innerasiatischen Hirtenvölker noch stärker hervor: es besteht hier kein Dualismus einer guten und einer bösen Gottheit, sondern ein Monarchismus Eines absolut guten Höchsten Wesens, das immer und überall dem Bösen überlegen ist und nur in von ihm allein bestimmten räumlichen und zeitlichen Fristen eine Wirksamkeit des Bösen zuläßt. Wir kennen bis jetzt aus der Maya-Mythologie keine Angaben, wann, durch welche Wesen und auf welche Weise die Welt des Bösen in der *Xibalba*-Unterwelt entstanden ist. Nachrichten darüber würden von höchstem religions- und völkerkundlichem Interesse sein.

VI. Abschluß und Wünsche

Nun muß ich endlich abschließen. Ich mußte an verschiedenen und zum Teil nicht unwichtigen Stellen des Werkes Kritik üben, aber ich wurde zu dieser Kritik zumeist erst instandgesetzt durch das Werk selbst und seine umfassenden Vorarbeiten. Bestehen bleibt aber und konnte in helles Licht gesetzt werden die eine Hauptsache des Werkes, daß die Kultur und Religion der Chorti, die der Verfasser gründlich erforscht und so umfassend dargestellt hat, sehr wertvolle und teilweise unentbehrliche Beiträge liefert zum vollen Verständnis der Maya-Kultur. Das gilt besonders auch von dem „Baile de los Gigantes“ der Chorti (pp. 351-384), das eine kompendienartig zusammenfassende Darstellung der Geschichte des nationalheldischen Zwillingspaares bildet, wie sie in breiterer Ausführung das *Popol Vuh* darbietet. Vollständig gelungen ist dem Verfasser auch der Nachweis, daß diese Geschichte der beiden Zwillingshelden im *Popol Vuh* nicht einen unverständlichen, sinnlosen Einschub bildet, sondern, daß sie eine nähere Darstellung und damit eine weitgehende Aufhellung des dritten, mutterrechtlichen Zeitalters darstellt. Zum Verständnis der Geschichte der beiden National-

⁷ Vgl. Ursprung der Gottesidee VI p. 265 ff. und IX.

⁸ UdG VI p. 61 ff., 95, 98, 268 f.

helden konnte er im Einzelnen zahlreiche Beiträge liefern, die auch die Beziehungen der Maya-Kultur zu den Tolteken, Tarasken, Azteken und anderen nördlichen Völkern weiter aufklären.

Damit hat er auch schon dem Band V vorgearbeitet, in welchem er diesen Beziehungen noch weiter nachgegangen ist. Naturgemäß wird dieser Teil bei den zahlreichen Spezialisten dieser Gebiete die lebhaftesten Diskussionen auslösen, in welche ich, eben aus Mangel spezialisierter Kompetenz, nicht eintreten kann. Ich habe den Eindruck, daß auch dieser Band nicht nur zahlreiche Anregungen bietet für die Weiterforschung, sondern auch selber weiter Breschen schlägt in überholte Anschauungen und Bahnen freilegt für fruchtbare neue Gesichtspunkte. Alles das kann ich in hohem Maße aus eigener Forschung für die Beziehungen der Maya-Kultur zum Süden, nach Südamerika bestätigen. Was ich in dem Werk des Verfassers über diese südamerikanischen Beziehungen gelesen habe, kann nur mein Bedauern erhöhen, daß auch ein langes Menschenleben mir nicht ausreicht, um dem Werke, das ich 1913 in meinen „Kulturkreisen und Kulturschichten von Südamerika“ begonnen⁹ und zu dessen Fortsetzung ich schon verschiedene Ansätze gemacht habe, die Völlendung zu geben, die jetzt, nach dem Erscheinen des monumentalen „Handbook of South American Indians“, so sehr erleichtert und nach RAFAEL GIRARDS fünf Bänden der „Chortis ante el Problema Maya“ aufs neue so reich befruchtet wäre.

Zweifellos wird GIRARDS Werk die Amerikanistik und besonders die Mesoamerikanistik in ungewöhnlich starkem Umfang befruchten, auch in den Kritiken und Oppositionen, die es hervorruft. Umso mehr ist es zu bedauern, daß einige Defekte in der technischen Abfassung des Werkes seiner Benützung sehr im Wege stehen.

Da ist zunächst die Gliederung des Werkes. Sie ist im Großen, in der Gliederung in fünf Bände, wie ich schon dargelegt (oben pp. 563 f.), ganz vortrefflich. Anders aber ist es mit der Gliederung der einzelnen Bände in Kapitel bestellt. Schon im Band I ist Kap. V auf über 160 pp. angewachsen, in Band III weist Kap. XVIII über 100 pp. auf, Band IV sprengt jegliche Gliederung, er zählt nur zwei Kapitel, eines mit 210, das andere mit 125 pp., und Band V übertrifft hierin noch Band IV: er zählt nur ein einziges Kapitel mit 364 pp.! Das alles scheint auf den ersten Blick nicht so schlimm zu sein; denn jedes Kapitel bietet reiche Untergliederungen auf. Das wird aber weithin bedeutungslos durch den zweiten Defekt des Werkes.

Dieser liegt in der mangelhaften Zitierungsweise des Verfassers selbst. Er zitiert nämlich nicht selten ganz allgemein den Gegenstand. Man mag sich nun vorstellen, was für eine Freude es für den Leser ist, wenn er an einer Stelle nun zu lesen bekommt: „Vease el Cap. V“ mit seinen 150 pp., oder gar: „Vease Cap. XX“ mit seinen 210 pp. oder Cap. XXII mit seinen 364 pp. Das sind überhaupt keine Zitierungen mehr, oder solche, die den Leser weidlich ärgern müssen und im Studium nicht fördern können. Dieser Mangel in der Zitierung setzt sich auch bei der Zitierung fremder Werke

⁹ Zeitschrift für Ethnologie. XLV 1913. pp. 1014-1130.

fort, und zwar in erhöhtem Grade: eine zwar nur summarische, aber genügend umfangreiche Nachprüfung ergab, daß der Verfasser, so umfangreich das zitierte Werk auch sein mag, niemals die Seiten zitiert, die in Betracht kommen, eine Zitierungsweise, die keine mehr ist.

Unter diesen Umständen können auch der dritte und vierte Defekt nicht hingehen, über die der Verfasser hinwegzukommen sucht mit dem Satz (p. XIV. Anm.): „La distribución en capítulos y subcapítulos del material de esta obra y las citas colocadas al pie de las páginas suplen la publicación de un índice alfabético y de una lista bibliográfica.“ Nein, das sind hier zwei Defekte, die der Benutzung des Werkes ganz ernstlich im Wege stehen, und es kann nur im Interesse des Verfassers sein, beides, einen guten alphabetischen Sachregister und einen Literaturindex, womöglich auch einen Autorenindex noch nachträglich herzustellen und drucken zu lassen und, wenn auch nicht unentgeltlich, den Käufern zur Verfügung zu stellen.

Clans et alliances entre clans dans le sud-ouest de l'Angola

Par le R. P. C. ESTERMANN, C. S. Sp.

Sommaire :

- I. Divisions claniques chez les peuples du sud-ouest
 - 1. Introduction et bibliographie
 - 2. Les *omapata* des Kwanyamas
 - 3. Les *omaanda* des Nyanekas et peuples apparentés
- II. Alliances entre certains clans
 - 1. Définition et extension de cette coutume
 - 2. Droits et obligations qu'elle confère
 - 3. Vestiges d'alliances chez les Mbundus
 - 4. Remarques finales et brève comparaison avec des pratiques similaires hors de l'Angola

I. Divisions claniques chez les peuples du sud-ouest

1. Introduction et bibliographie

Il y a près d'un demi-siècle que le missionnaire IRLE a signalé l'existence d'une organisation clanique chez les Héréros. Outre la division sociale basée sur la descendance paternelle, ce peuple en possède une autre suivant la lignée maternelle, nommée *oma-anda*. C'est celle-ci qui nous intéresse dans la présente étude. L'auteur énumère huit *omaanda* principales dont quelques-unes comptent des subdivisions. Ensuite, il nous présente les légendes qui ont trait à l'origine de chaque *eanda*. Et incidemment, IRLE fait remarquer que les Ambos du nord, par exemple les Kwanyamas, possèdent les mêmes légendes concernant la naissance des clans ¹.

Nous trouvons quelques années plus tard, dans les papiers laissés par le missionnaire finlandais PETTINEN, publiés dans la « Zeitschrift für Ethnologie » — 1925 —, l'énumération des clans de la tribu des Ndongas. Ils sont au nombre de quinze et sont désignés par *omazimo* = ventre, ce qui exprime clairement la descendance utérine.

¹ IRLE, Die Herero. Gütersloh 1906, BERTELSMANN.

Grâce à la publication des notes du père LANG, C. S. Sp., qui étaient rédigées en manuscrit avant la première guerre mondiale, nous sommes maintenant assez bien renseignés sur l'organisation clanique des Nyanekas, peuple du haut plateau du sud de l'Angola. L'auteur considère d'abord ce problème dans l'introduction, où, se basant sur les données fournies par la tradition orale, il brosse un tableau de l'origine des différentes tribus intimement liées à l'origine de clans². Puis, dans le corps de l'ouvrage, il consacre tout un chapitre à la description des principales *oma-anda*. En effet, nous retrouvons ici le même terme que chez les Héréros.

Dans les notes qui suivent, nous voudrions indiquer quelques détails sur les clans des Kwanyamas, qui peuvent se rattacher à ceux des Ndongas et compléter, surtout en considérant les tribus voisines et apparentées, ce qui a été publié par le P. LANG. Ceci fait, nous donnerons un aperçu de l'alliance spéciale que contractent entre eux certains clans.

2. Les omapata des Kwanyamas

Les Kwanyamas comptent dix-huit clans qui peuvent se réduire à seize. Ils les désignent par *oma-pata*. *E-pata* signifie le groupe de huttes appartenant à chaque femme dans l'enclos d'un polygame. Ce terme souligne donc nettement qu'il s'agit de la descendance maternelle. Ceci n'empêche pas que chaque Kwanyama ne fasse également état de son clan paternel. A la demande : Quel est ton clan ?, on répondra en indiquant le clan de la mère, sans omettre cependant de mentionner l'*epata* du père. D'une manière générale, la loi de l'exogamie ne concerne que les membres du clan maternel. Pour le clan paternel, au contraire, on m'a assuré qu'il existait autrefois une endogamie préférentielle. Ceci était plus vrai chez les tribus amboes du sud que parmi les Kwanyamas.

Pour la même tribu et probablement pour toutes les autres du groupe ethnique, il convient de signaler une autre coutume spéciale. Une femme, quelque temps après avoir atteint la ménopause, se sépare de son mari pour venir s'établir dans une petite ferme (*oka-umbo*), située à proximité d'une grande ferme (*e-umbo*) d'un de ses fils. (La meilleure traduction pour le mot sud-angolais *eumbo* me paraît être ferme, de préférence à village ou hameau. En effet, ce terme désigne un enclos contenant des huttes, des greniers et les parcs à bestiaux. Le maître, *mwene-eumbo*, y vit avec ses femmes et ses enfants ayant des fois en sa compagnie un ou deux fils nouvellement mariés. Cet enclos est situé au centre d'un autre d'une périphérie plus large qui enferme la terre cultivée par les occupants.) Elle devient la maîtresse de cette ferme et y vit jusqu'à la fin de ses jours en compagnie d'une fille non mariée ou d'une ou de plusieurs nièces. Or, à partir du moment où elle commence à habiter son *okaumbo* indépendant, elle ne sera plus appelée de son nom propre, mais uniquement du nom clanique de son père. C'est ainsi qu'au pays kwanyama, on entend constamment parler « de

² RR. PP. A. LANG et C. TASTEVIN, La Tribu des Va-Nyaneka. Corbeil 1938.

la petite ferme, de celle du lion, de celle du bœuf ou de celle de la misère, etc. ». Il y a là une manière indirecte mais très expressive d'honorer et d'exalter le clan paternel.

Donnons maintenant les noms des différents clans en indiquant pour chacun l'animal ou la plante dont le nom est formé. J'ai déjà dit ailleurs³ qu'il serait exagéré de nos jours de vouloir parler de totémisme à propos de ces noms. La signification n'a plus qu'une portée patronymique.

Nous avons le clan des :

1. *Ova-kwanangobe* — de : *ongobe*, le bœuf.
2. *Ova-kwanambwa* — de : *ombwa*, le chien auquel se rattache les
Ova-kwasidila — de : *osidila*, l'oiseau.
3. *Ova-kwamalanga* — de : *omalanga*, l'antilope-cheval (*Taurotragus equinus*).
4. *Ova-kwanime* — de : *onime* (mot archaïque), le lion.
5. *Ova-kwahepo* — de : *oluhepo*, la misère. L'animal « clanonymique » est la sauterelle (prise collectivement) dont l'apparition entraîne la famine et la misère noire.
6. *Ova-kwanahungi* — de : *ehungi*, une graminée.
7. *Ova-kwanekamba* — de : *ekamba*, synonyme ancien de : *osimbungu*, l'hyène.
8. *Ova-kwaluvala* — de : *evala* ou *oluvala*, la raie avec quoi l'on sous-entend l'animal rayé, le zèbre.
9. *Ova-kwanyoka* — de : *eyoka*, le serpent.
10. *Ova-kwanyika* — de : *onyika*, la torche.
11. *Ova-kwanhali* — de : *enhali*, le deuil, les cérémonies funèbres (ils sont issus du clan du bœuf).
12. *Ova-kwangadu* — de : *ongadu*, crocodile.
13. *Ova-kwanailia* — de : *oilia*, le grain, spécialement le millet.
14. *Ova-kwahongo* — de : *omuhongo*, un arbre (*Maprounia africana*).
15. *Ova-kwanambuba* — de : *ombuba*, petit insecte qu'on trouve à l'intérieur des figes sauvages.
16. *Ova-kwaneidi* — de : *eidi*, l'herbe.
17. *Ova-kwanaiuma* — de : *oiuma*, vases de terre.
18. *Ova-kwanelumbi* — égaux aux *Ovakwanime*.

On aura remarqué que le plus souvent la langue kwanyama se sert de la particule *kwa* pour former le nom clanique ; elle y ajoute parfois encore un *na*.

Comme PETTINEN l'a déjà noté pour les Ndongas, chaque clan kwanyama possède également son chant de louange, genre d'épopée embryonnaire et simpliste. On y exalte les vertus des membres du clan qu'on prête à l'animal ou à la plante symbolique. Pour cela, on a recours à un langage plein de termes métaphoriques et d'allusions mystérieuses, souvent très difficile à comprendre pour notre mentalité européenne. Il est à remarquer

³ La tribu kwanyama en face de la civilisation européenne, *Africa*, VII, 1934, pp. 431-443.

que, contrairement aux chants des Nyanekas dont je parlerai plus loin, les poèmes kwanyamas ne contiennent pas ou peu d'évocations historiques.

Malgré cette lacune, il me semble qu'il n'est pas dépourvu d'intérêt d'en transcrire un certain nombre avec la traduction correspondante.

Par hasard, celui du clan aux membres les plus nombreux et des plus considérés est très court et dépourvu d'allure poétique.

<i>Omukwanangobe n'ekondo</i>	Celui du clan du bœuf est celui du sabot (les bœufs) sont le soutien de la maison.
<i>lakalonga ondyuo.</i>	
<i>Ongobe onaua,</i>	Un bœuf est toujours désirable, même s'il est
<i>nande okutwima.</i>	jaune (couleur peu estimée, la meilleure étant la noire).

En voici maintenant d'autres plus expressifs :

Pour les *Ovakwamalanga* :

Omukwamalanga, omukwandyaba, omukwanduli.
Omukwamalanga, ondyaba haiteyaula omiti
na mulu halitukula oifidi.
Ondyaba mwatile kain'ekwua,
oike taïke na so? (omulondo).

Celui de l'antilope-cheval est aussi celui de l'éléphant et de la girafe.

Celui de l'antilope-cheval est comme l'éléphant qui casse les arbres.

Il est comme le gnou qui arrache les troncs.

L'éléphant dont vous dites qu'il n'a pas de hachette,

Avec quoi donc abat-il (lès arbres)? (Réponse sous-entendue : avec la trompe.)

Des synonymes employés dans ce chant, il découle clairement que ce clan est identique à celui de l'éléphant dans d'autres tribus.

Ovakwanime :

Yaula, yakwata,
onhosi ya Hamukwata n'enyala
onime ya Haimulia n'aimunwe.
onhosi no yaula, yakwata,
onime no yaula, yalambela konima.
onhosi m'oivale ya Ndyiva,
onhosi mwati m'oivale kai-mo,
onhosi m'oivale omo yanagala.

Il a rugi, il a saisi,

le lion, celui qui attrape avec les ongles,

le félin qui tue avec les pattes.

Le lion a rugi, il a saisi (sa proie).

Le félin a rugi, il a mis la queue entre les pattes de derrière.

Le lion (il est couché) dans les petits palmiers de Ndyiva.

Le lion dont vous dites qu'il ne se trouve pas dans les palmiers, mais de fait, le lion, il est couché dans les palmiers.

Ovakwahepo :

*Omusapapa saponola,
osipakhu safa omuko womulemo,
osipakhu sali'oilia ya Kapeke,
osipakhu sali'oilia ya Lumanga.
Nga kasili, tasiseketa
na kapipi halile-mo, sanyeta.*

Celui du criquet rouge se fait entendre (par le bruissement du vol).
Les sauterelles forment un nuage compact,
les acridiens ont dévoré le champ de mil de Kapepe,
les sauterelles ont ravagé le champ de Lunanga.
Quand elles ne mangent pas, elles pépient.
Si elles ne touchent pas (au champ), c'est magnifique.

Ovakanekamba :

*Omukwanekamba haulambala na Nangobe,
Simbungu lata oikombo k'olukhwa
embungu lalia embwa K'oluwanda,
sikufa lat'ounona k'osana.
Simbungu mukwao wonhosi.
Haulamba, lila, takusi!*

Celui de l'hyène se tient à l'affût de Nangobe.
L'hyène a poursuivi les chèvres dans la brousse,
l'hyène a dévoré les chiens dans la cour extérieure,
le brigand a couru après les enfants dans la plaine.
L'hyène est la parente du lion.
Bête affamée, hurle, le jour point à l'horizon !

Ovakuwala :

*Omukwala ng'ongolo,
mukwaminda ng'onguluwe.
Omutwe wongolo k'ehapa uli.*

Celui de la raie est comme le zèbre,
celui des dents pointues est comme le sanglier.
La troupe des zèbres se trouve près des sources.

Ovakyoka :

*Omukwanyoka woingele m'ofingo,
hakalanda kamutokela ondyila.
Na moko, omukwao weuta,
oike alondifa na so? (n'edimo)
Nailiangate na moko, omukwao weuta!*

Celui du serpent au cou orné de perles blanches,
Petites perles qui brillent dans le chemin.

Le serpent *moko*, parent de la grosse vipère,
Avec quoi monte-t-il sur les arbres ?

(Réponse sous-entendue : avec le ventre).

Qu'il rampe donc par terre le serpent *moko*, le frère de la grosse vipère !

Ovakwangadu :

*Luhingi akalele osiau
engobe k'osiau taditila-ko.*

Le varanus aquatique (euphémisme pour crocodile) surveille le gué,
Les bœufs ont peur de passer le gué.

Ovakwanailia :

*Nailiavala omufitu wauva uhen'omanhondo,
omulu wauva uhen'omakiya.
Oiliavala yalika k'osana,
okakhupa kafya n'eu,
okakola katauka n'okanyangobe.*

Celle du (champ) de sorgho est un fourré épais qui n'a pas d'acacias,
une forêt dense libre d'épiniers.

Le sorgho des terrains bas a disparu (suffoqué par l'eau),
la petite calebasse a péri et le menu grain,
la petite baratte a éclaté ainsi que la menue citrouille.

Ovakwahongo :

*Wakalenga talenga-lenga okaumbo
n'okamokwao n'okaye.
ohongo yalunda edu,
oisikhwa salunda edu la Kalunga.
Ondyaba yeulile, oyafya,
na mulu yeumakela, oyafya.
Hauina eukela, wayova.*

La petite vieille de la noblesse contemple sa petite ferme,
celle de la voisine et la sienne. (Allusion à la coutume expliquée précédemment.)

Le *hongo* (arbre de ce nom) se dresse sur le sol,
l'arbuste s'élève au-dessus de la terre de Dieu.

L'éléphant en a mangé (les feuilles) et a crevé,
le gnou l'a goûté et en est mort.

Hauina (un homme courageux) l'a abattu, mais il a repoussé.

Ovakwaneidi :

*Omukwaneidi lihapa, halipalula engobe,
omukwakaholo keyadi dō omasini,
omukwakaluyo keyadi dō-ositaka.
Euyo leni ok'ombala lili,*

*ombala yeni yakambwa n'eidi,
endyuo leni lakambwa n'ekhwati,
eumbo lakambwa n'ombindangolo.*

Celui de l'herbe qui a poussé au printemps, elle engraisse le bétail.
Celui du petit baquet rempli de lait jusqu'au bord,
celui de la petite écuelle toute pleine de lait caillé.
Votre grande écuelle se trouve à la résidence du roi.
Les huttes du palais royal sont couvertes de tresses d'herbe,
la grande case a une toiture de tiges herbeuses,
les cabanes de la ferme sont couvertes d'une graminée fine.

Ovakwasidila :

*Omukwasidila situka
omukwanambwa na siumbo,
siumbo sa Hamatembu a Ngonga.
Satuka, samona epasa k'Ohumbi,
oikola yehela k'Ongandyela.
Hasilungu sakomangela ovafiga,
Hasikanya hasinyakele ovakongo,
oidila yalia mukwaita omeso,
Nelomba yalia omufita omayo.*

Celui de l'oiseau, il vole.

Celui de la race des chiens et de la ferme abandonnée (par suite de la mort
du propriétaire),

la ferme délaissée de Hamatembu, fils de Ngonga.

Il (l'oiseau) s'est envolé et a vu une cérémonie (de purification) de jumeaux
à Humbi,

une danse rituelle au pays de Ngandyela.

Celui au gros bec a piqué le pasteur,

celui à la bouche aiguë poursuit les chasseurs.

Les oiseaux ont mangé les yeux du guerrier (mort),

le planeur (vautour) a avalé les dents du berger.

Ovakwanaiuma :

*Omukwanaiuma yeya k'osofo,
ou eihala okwaenda ongula,
otohange oiuma yapwa-po,
otohange endyovo dahakana-po.*

Celui des vases de terre est arrivé au four,

celui qui les cherche, qu'il vienne tôt le matin !

(Si non) tu arrives, quand il n'y a plus de pots,

tu viens, alors que la discussion a pris fin.

On n'aura pas lu ces chants sans remarquer qu'ils sont de valeur très inégale quant à la forme. S'il y en a de médiocres, on en trouve d'autres où

la règle du parallélisme — loi fondamentale de ce genre de poésie — est strictement observée, comme par exemple dans celui des Ovakhahongo. Pour ce qui est du sens, il faut bien avouer qu'il manque souvent de profondeur philosophique, telle qu'on peut l'admirer dans les proverbes de ces peuples. En cela, ils ressemblent aux poèmes dédiés à tous les guerriers qui se sont, tant soit peu, distingués dans les guérillas d'autrefois. En tout cas, tels qu'ils sont, ces chants constituent aujourd'hui le souvenir le plus vivace de l'ancienne et importante division clanique parmi les Kwanyamas.

3. Les omaanda des Nyanekas et peuples apparentés

En passant maintenant chez les Nyanekas et tribus apparentées, situées sur la rive droite du Kunene, je me sens un peu comme le voyageur qui, ayant suivi jusqu'ici un sentier de brousse bien battu, se trouve soudainement en face d'une multitude de petits chemins se croisant les uns les autres et se perdant en toutes directions dans des fourrés épineux.

En effet, parmi ces peuples, la division clanique est d'une grande variété : j'en connais une quarantaine. L'animal ou la plante « totémique » n'est pas facile à déterminer, car les vieux gardiens de la tradition ne sont pas toujours d'accord eux-mêmes sur ce point. Si l'on pousse la curiosité jusqu'à vouloir faire une comparaison entre clans apparemment homonymes de tribus différentes, la confusion est encore plus grande.

Néanmoins, on peut arriver à établir quelques données assez nettement déterminées. C'est le clan maternel qui prédomine dans les relations sociales et familiales. Presque partout — je ne connais qu'une tribu à faire exception à la règle —, il est tabou de prononcer le nom du clan du père. C'est sans doute en ce sens qu'il faut entendre ce qu'écrit le P. LANG : Le nom du clan étant sacré pour les membres, on peut bien déclarer à quel clan on appartient mais, dans la conversation courante, on ne prononce jamais le nom de son clan. Là où les traditions sont encore en vigueur, quiconque aura prononcé le nom du clan paternel par légèreté ou mégarde sera passible d'une amende, qui consiste en une tête de bétail pour un homme ou en un pot de bière pour une femme.

Cependant, dans les chants de louange (*oma-hiliviko*), c'est généralement les hauts faits du clan du père qu'on magnifie. Ils ont une teneur moins poétique que ceux transcrits plus haut. En revanche, ils contiennent une foule d'allusions historiques relatives aux migrations. Pour cela, on ne s'étonnera pas de les trouver remplis de noms propres, onomastiques et chorographiques, ce qui les rend peu intelligibles pour les non-initiés. En dehors du poème laudatif, les gens de chaque clan emploient une formule de serment ou d'imprécation spéciale. Cette particularité concorde parfaitement avec le caractère de ces peuples qui, beaucoup plus que leurs voisins de l'est, recourent, à propos et hors de propos, à des insultes et des imprécations. L'imprécation clanique, qui souvent n'est qu'un synonyme du nom du clan, est surtout en usage quand on se heurte ou se cogne. Dans ces cas, on peut dire qu'elle remplace avantageusement les expressions ordurières d'un emploi

très courant. Pour confirmer une vérité au cours d'un palabre, nos gens se servent plutôt du serment de leur classe d'âge. Le terme employé pour désigner les deux modes de « jurer » est le même : *oty-ano de oku-ana*, jurer, prêter serment. L'imprécation clanique comporte souvent une ou deux phrases. Mais dans la pratique courante, on se contente de prononcer le premier ou les deux premiers mots, le reste étant sous-entendu.

Donnons maintenant quelques exemples de chants et d'imprécations.

Voici d'abord quatre échantillons recueillis et traduits par le P. LE ROUX :

a) clan : *Ekwambumba*.

chant : *Walinga mumbuye, munambala, munthanga ikoywa, mupeka lialulwa ; walinga mupoli-poli, mundyila yomambali ihapululukwa n'ongenda ; walinga mumphende, mutyava-ngombe, munthenda yowalene mundyumbulwa yomalulu, mumatemo ahatungwa tyilwalwa. Onongombe mbo m'oTyilenge mbelihula ononyingi, kambuyumbwa kalela.*

Tu es (le riverain) du Mbuye — (l'habitant) de Nambala — (possesseur) de l'étoffe qu'on ramasse (par terre tant il y en a), de la mesure de l'étoffe que l'on rencontre (abandonnée à cause de l'abondance).

Tu es le routier, le voyageur sur le chemin des Mbalis parcouru sans cesse. Tu es (l'habitant) de Mphende, de Tyavangombe — (possesseur) du tonnelet d'eau-de-vie, de la calebasse de lait, des houes (si nombreuses qu'on ne leur dresse pas d'étagère). Le bétail de Quilengues est si nombreux que les bœufs se touchent l'un l'autre. On n'a pas besoin de les viser (pour les atteindre).

Pour ce chant, il existe la variante que voici :

Walinga Mutyilenge wok'Ekindya, wokedenda alikokwa, k'epeka lialulwa, wok'onthenda ihiwa n'oyimbombo, ovana vehiwa n'okuenda munyino.

V'Ok'Elenge lialengelela ovatwa, omphoki aipokela ovana vovakongo.

Tu es (l'habitant) de Quilengues d'Ekindya (pays des Tyilengemuso), celui du canon que l'on entraîne, de la mesure (de l'étoffe) que l'on rencontre, de la calebasse habituée à la bière, les enfants sont beaux (sans attirail) au cou. Les Vatawa (Vakwisi) considèrent ceux d'Elenge (leur sont soumis), les fils des chasseurs les applaudissent.

Imprécation (des fils des Vakwambumba) :

Wee! Vakwanambundi! Vakwatyunda!

Veli m'ekalanga lyakandyolo, m'ehita lya Mundyavala!

Vakwatyimbimbi tyomanyeu!

Oh ! Ceux de la porte, ceux du kraal ! (La porte du kraal est large, car il y a beaucoup de bétail.)

Ils sont dans l'Ekalandya de Kandyolo, dans l'Ehita de Mundyavala (régions habituées par les Ovawambumba).

Ceux de l'agitation de la grande fourmi noire !

Il faut sans doute admettre une autre signification du terme *ombumba* que celle donnée par le P. LANG (*o. c.*, p. 6) : « Ceux de la termitière

ou, d'après certains, ceux de l'arrière-faix ! » La deuxième signification ne dérive pas de l'étymologie, mais se rapporte à un fait historique ou jugé tel. Des informateurs de trois tribus différentes m'ont toujours affirmé que ce mot désigne le petit insecte des figues. C'est pourquoi, dans quelques tribus, ce clan est étroitement lié à celui des Vakwatyikuyu, figuier sauvage.

b) clan : *Ekwangombe*.

chant : *Vaya k'oTyela, vaya k'okapunda ka Mphela, vaya k'okalongo ka Mbangu-vangu, vaya k'ovipwapwata-pwapwata, k'ovikelengendya, k'ovimanya viywela ng'onongendywa, k'okamulu k'omalondele onoholongo, vaya k'Etyila liongwe lihapandwa mutyila mule, liaelekwa omangonge eli k'oTyahungu, k'omumana, k'epunda lyakala like, lyelimana onkhala-nkhala, k'omankhulungu onombwa, k'omatemba onongombe, Ok'Onongwengwe, k'olutei, ok'ondyondyi.*

Ils sont allés à Tyela, à la colline de « Mphela », dans la petite région de Mbanguvangu, à Vimanya (minerai de fer) qui résonne comme des cloches, à Kamulu (montée abrupte) que les Koudous ont escaladé, à Etyila-lyongwe (queue du léopard) que l'on ne félicite pas de sa longue queue, égale aux sansevières du Tyahungu, ils sont allés à Mumana, à la montagne solitaire, qui se complaît dans sa solitude, aux Vatwas forgerons, à Nongwengwe, à Lutei, à Ndyondyi.

Imprécation : *Vakwanekole! Veli m'otyiumda, veli m'Omphokolo lya Tyikondyo!*

Oh ! Ceux du puissant (bœuf ?) ! Ils sont à Tyiunda (parc à bestiaux) dans le Mphokolo, région de Tyikondyo (sabot de bœuf). (Pokolo = région riche en bétail.)

c) clan : *Ekwanyime* (lion).

chant : *Vaya k'ovipundya-holi vyOngelia, vaya k'Ovindyale avinu, vaya k'ovikobi avilondo, vaya k'Ondyiluwa, vaya k'Ohole, vaya k'omukongo, vaya k'Otyitunthila-matako, vaya k'omivanda vin'ehile, vaya k'ovitunthu vin'omulongo, vaya k'onomphunya onokhwini, vaya k'onombambi ononguba.*

Ils sont allés à Vipundya-holi (herbe que l'on donne aux veaux) de l'Ongelia, ils sont allés à Vindyale (antilopes ?), où elles boivent, ils sont allés à Vikoki où elles (les antilopes) montent, ils sont allés à Ndyiluwa, à Hole, à Mukonga, à Tyitunthila-matako (région montagneuse où l'on glisse), ils sont allés à la plaine qui a des verrues (petits collines), aux Vitunthu (monticules) au nombre de dix, aux Mphundya (petite antilope-Raphiceros campestris), aux Mbambi (petite antilope-Cephalophis Grimmi) sans petits.

Imprécation : *Vkwandumbu! ili m'otyiteta maiono!*

Vakwatyila tyitwela, vakwanyange ivalala!

Oh ! Ceux du lion ! Il est dans la forêt où il rugit !

Oh ! Ceux de l'oiseau blanc ! Ceux de la grue blanche ! (Ibis).

d) clan : *Ekwandymba* (éléphant).

chant : *Walinga Mukuvale wok'Ehambo, mulukutu wonondyona, mutyinyiongo tyomafona*
walinga mukwanandyuu yok'Evale!

Tu es le Mukuvale d'Ehambo, celui de la bergerie des agneaux et des chevreaux !

Tu es celui de l'éléphant de l'Evale !

Imprécation : *Vakwandongo! ondongo itetuka!*

Oh ! Ceux de l'éléphant ! Les morceaux de coquilles (dont on fait l'ornement *ondongo*) s'éparpillent ! (On n'en fait pas cas à cause de leur abondance.)

Chez les Ngambwes, sous-tribu des Nyanekas, les chants sont à peu près identiques, sauf qu'ils se présentent plus résumés ayant une forme poétique plus accentuée. On peut également noter que parfois une partie de l'imprécation d'un clan est incorporée dans le chant d'un autre ou vice versa. Ainsi ceux du petit héron blanc (Ibis), *Ekwanyange*, chantent :

Walinga omukwatiila tyitoka, omukwanyange teelega!

Tu es devenu celui de l'oiseau blanc ! Celui du héron qui brille !

Ce qui correspond à peu près à l'imprécation des Ovakwanyime.

De leur côté, les *Ovakwangandu*, ceux du crocodile, disent :

Walinga tyimbundu wok'eteta

yomangole tyok'elongo yomatumbwa!

Tu es (comme) le Mbundu de la forêt épaisse,

les insectes (qui marchent sur l'eau), au pays de la plante *tumbwa* !

Le premier vers fait allusion, sans doute, aux incursions des pillards mbundus qui dévastaient le pays nyaneka pendant la première moitié du siècle passé. Un Mbundu armé, caché dans un fourré, était aussi redoutable qu'un crocodile.

Pour terminer ces indications sur les clans des peuples en deçà du Kunene, citons un petit conte du pays humbi qui prétend expliquer la cause de scission d'un clan. Par sa teneur, il se rapproche de près des légendes héréros publiées par IRLE. Je donne ici sa traduction en respectant le manque de logique psychique très fréquent dans ce genre de récits.

« Un homme avait deux femmes appartenant toutes deux au clan des Ovakwanambumba. Leur nourriture consistait surtout en figes sauvages qui abondent dans le pays. La première femme resta stérile. La seconde donna naissance à un enfant, et pendant qu'elle devait garder la hutte, l'autre femme dut la nourrir. Au lieu de figes, elle s'en va chercher des graines qu'elle trouve en brousse. Ces graines ressemblent au sorgho. A l'étonnement de la première femme, l'autre, tout en allaitant son enfant, engraisse visiblement. Dès qu'elle peut sortir de la hutte, sa compagne se dispense de lui procurer des graines. Elle lui demande : « Ces choses que tu m'apportais dans la hutte, où les as-tu trouvées ? » Et l'autre de répondre tout étonnée : « Mais, est-ce

mangeable ? » « Oui, et je me trouvais même rassasiée en les mangeant. » « Et moi, je te donnais ces graines pour te faire mourir, afin que je reste seule avec mon mari. » Elle conduit l'autre au pied des plantes. Celle-ci cueille les semences, les apporte à la maison, les broie au mortier pour en faire une bouillie. Quand elle a fini de la cuire, la jeune mère donne cette nourriture à la première femme qui la trouve excellente. A la fin du repas, elles font la séparation de l'*eanda*. La première dit à la seconde : « Tu m'as donné à manger du grain (de sorgho), tu deviens donc *omukwahepo*, celle de l'abondance, tandis que moi je reste *omukwanambumba*. »

Il n'est pas sans intérêt de noter que dans ce petit récit, nous assistons au passage de la phase de la cueillette primitive à celle de la culture des céréales. Est-ce par pure invention du narrateur qui compare la vie des Bochimans, qu'il connaît bien, avec la sienne ? Ou faut-il y voir une réminiscence historique ? Quoi qu'il en soit, ce détail ne laisse pas d'être curieux.

Au sujet de la signification d'*omukwahepo*, celui de l'abondance (du verbe : *oku-hepa* qui en ce dialecte veut dire : être nombreux, fréquent), sens tout à fait différent de la même expression *kwanyama*, il n'est pas inutile d'établir un rapprochement entre d'autres noms claniques qui peuvent facilement prêter à confusion. Et d'abord, disons encore pour ce qui est des Ovakwahepo que leurs homonymes handas, tribu étroitement liée à celle des Humbis, se déclarent franchement être ceux du sorgho. Nous avons vu que, pour les Kwanyamas, les Ovakwaluvala sont ceux du zèbre. Avec la même désignation, les Handas-Tyilenge invoquent le faucon comme animal « tutélaire ». Il se présente un cas plus compliqué, c'est la quasi-homonymie de : *Ovakhahongo* (*kwanyama*) et *Ovakhatyihongo* (*handa-tyilenge*). Le premier mot est formé de : *omu-hongo* (*Maprounia africana*) comme nous l'avons vu. Le deuxième : *otyi-hongo*, qui pourrait en soi signifier la même chose, a ici un sens tout à fait différent. *Otyihongo* désigne une boisson préparée avec les fruits de l'arbre *omu-ngongo* (*Sclerocarya Schweinfurth*). C'est le seul clan, à ma connaissance, qui se réclame d'une boisson. Il est vrai qu'en absorbant le précieux liquide, on rend également hommage à l'arbre qui le fournit.

Si l'on compare maintenant le peu que nous venons de noter au sujet des multiples clans des Nyanekas-humbis et tribus voisines avec ce que nous avons expliqué concernant la tribu la plus importante du groupe ethnique des Ambos, on sera confirmé dans la conviction que nous avons là une institution certainement très ancienne. Elle contient indubitablement des vestiges, quoique assez effacés, d'une division totémique se rattachant très probablement à la fixation de ces peuples dans la région qu'ils occupent actuellement. Il est également fort plausible qu'à l'origine, l'unité clanique ait joué un rôle autrement important que dans la suite.

En tout cas, malgré les bouleversements subis dans l'organisation tribale au début de ce siècle, on ne trouvera guère, dans toute la région, de Noirs, à l'exception des Mbalis, descendants des anciens esclaves des Blancs, qui ne sachent immédiatement répondre à la question : quel est ton clan paternel ou maternel ? Et selon le cas, l'interrogé ne manquera pas d'ajouter avec

un brin de fierté nuancée de mélancolie : Je suis du clan des tels, *eanda* de la famille ci-devant régnante. Le souvenir de cette ancienne appartenance sociale n'est donc pas encore sur le point de disparaître.

II. Alliances entre certains clans

J'ignore si, à part le P. LANG, un auteur a parlé de la coutume par laquelle plusieurs clans contractent des alliances spéciales entre eux. Le terme contracter n'est pas très exact, car aucun Noir ne saura vous dire s'il y a eu à l'origine de ces alliances une espèce de convention. Il se contentera d'affirmer qu'elles existent entre tels et tels clans. Mais citons textuellement ce que dit l'écrivain-missionnaire : En dehors de ces liens de parenté ; les différents clans ont encore, pour les unir, des alliances ou des amitiés séculaires qui portent le nom d'*otyisoko* ou d'*olu-pikai*. Ainsi, par exemple, tous ceux dont le totem mange des figues sont les alliés du ficus herbacé, *vakwatyikuyu*. Le clan de l'éléphant est allié de celui du crocodile, parce que jadis le crocodile, maître des eaux, permit à l'éléphant de boire à la rivière... (o. c., p. 46.)

Dans un livre récent, un auteur portugais raconte une scène dont, jeune fonctionnaire administratif, il fut témoin à Quilengues (pays tyilenge) et au cours de laquelle joua le privilège d'*otyisoko* entre membres de deux clans alliés. Il observa tout, attentivement, sans rien comprendre à l'affaire, non sans avoir bien retenu un mot rituel que nous analyserons plus loin et qui fournit la clef de l'énigme. Dans son incompréhension, notre auteur n'hésite pas à ranger ce qu'il a ainsi observé parmi les pratiques propres aux sociétés secrètes des Noirs ⁴.

1. Définition et extension de cette coutume

Avant d'aller plus loin dans l'explication de l'*otyisoko*, il importe de souligner qu'il n'existe pas nécessairement partout où l'on rencontre la division clanique. De fait, les Ambos l'ignorent complètement. Les Humbis et les Dimbas — ceux-ci appartiennent au groupe ethnique des Héréros —, s'ils en ont entendu parler, ne le pratiquent guère. Nous avons déjà vu que chez les Nyanekas ces alliances sont de tradition. Cependant, dans la vie courante, l'influence qu'elles exercent est assez restreinte. Le véritable nom nyaneka pour cette coutume est *olu-pikai*. L'autre, *otyisoko*, que nous employons de préférence, est emprunté aux voisins du nord, les Handas et Tyilenge-humbis. C'est, en effet, parmi ces derniers que ces alliances sont le plus développées et ont des répercussions sociales considérables. Elles seraient encore plus accentuées chez les Tyilenge-muso et Ndombes. Mais il ne m'a pas été possible de vérifier sur place ces informations.

Si l'étymologie du mot nyaneka *olu-pikai* est assez problématique, celle

⁴ SERRA FRAZÃO, *Associações secretas entre os Indigenas de Angola*. Lisboa 1946, p. 225 ss.

du terme tyilenge *otyi-soko* est assez claire. En effet, dans cette langue le verbe *oku-li-soka*, d'où dérive notre substantif, veut dire : être égal. CHILDS considérant cette institution chez les Mbundus, la définit assez bien par cette périphrase : The communistic order of the *ovakuacisoko*. Mais j'ignore pourquoi la traduction littérale de ce terme serait « those of the set ». De fait, le sens du terme est bien : ceux du clan allié, mais ce sens est déjà dérivé⁵.

On nous dispensera d'énumérer ici tous les clans qui font *otyisoko* entre eux. A vouloir pénétrer tant soit peu ce problème, une première question se pose spontanément à notre esprit : Pourquoi certains clans ne se sont-ils alliés qu'à d'autres bien déterminés ? Pourquoi y a-t-il un régime de sélection et de préférence ? Pour répondre à cela, il nous semble tout naturel de penser que les clans aujourd'hui alliés n'en formaient autrefois qu'un seul et après la scission, ils sont restés associés par le lien de l'*otyisoko*. Il est fort possible que certaines alliances aient là leur raison d'être. Mais est-ce vrai pour toutes ? L'explication fournie au P. LANG par ses informateurs semble suggérer un autre ordre d'idées. En dehors de l'origine commune que l'on pourrait appeler l'explication historique des alliances, il y aurait, à la base du plus grand nombre, des raisons mystiques ou symboliques. « Tous ceux dont le totem mange des figues sont les alliés du clan du ficus herbacé. » Jusqu'à quel point ce genre de motifs a-t-il été déterminant dans l'établissement des amitiés inter-claniques ? Il est impossible de le dire de nos jours. En tout cas, on ne peut ne pas être frappé par des rapprochements tels qu'ils sont rapportés par le P. LANG.

A ce sujet, je suis arrivé, tout à fait indépendamment de cet auteur, aux mêmes conclusions. Alors que j'avais parlé longuement, il y a quelques années, avec des vieux d'Ehanda et de Quilengues sur l'institution de l'*otyisoko*, et que j'avais pris note de tout ce qui pouvait concerner ce problème, j'avais fini par écrire textuellement ceci : « Pour que l'*otyisoko* joue entre deux *omaanda*, on voit qu'il est nécessaire qu'il y ait une certaine parenté entre elles, c'est-à-dire qu'il existe une relation entre leurs animaux ou plantes symboliques. La relation la plus commune est celle qu'on peut appeler selon l'expression bantoue « de manger et d'être mangé ». Je prends encore une fois soin de souligner que quand j'ai écrit ces notes, j'avais complètement oublié l'observation du P. LANG.

⁵ GLADWIN MURRAY CHILDS, *Umbundu Kinship and Character*. Oxford 1949. p. 114. — Il est tout indiqué ici de répondre à une remarque de cet auteur au sujet de l'orthographe suivie par les missionnaires du sud de l'Angola (p. 19, note). La différence ne provient pas tant de la divergence des systèmes employés, car le nôtre est certainement aussi phonétique et aussi conforme à celui proposé par l'Institut africain de Londres que la manière d'écrire en honneur chez les missionnaires non catholiques ; elle a son fondement dans l'interprétation différente des sons. Ainsi, nous ne pouvons pas nous résigner à écrire *ocisoko*, car nos gens du sud — tout comme les Héréros — ignorent le son *c* égal : *ch* anglais dans *Churchill*. Ils prononcent toujours un *t* palatal que, pour ne pas surcharger l'écriture avec des signes diacritiques, nous transcrivons *ty*, comme du reste le font tous les missionnaires des Héréros depuis bientôt un siècle. De ce terme a été formé un substantif personnel : *omukwatyisoko*, celui du clan allié.

Au reste, ce sont les indigènes eux-mêmes qui, les premiers, insistent sur ces sortes de rapprochements. Ainsi, un informateur tyilenge me disait que son *eanda*, celle du bœuf, était alliée à celle du palmier-éventail (*Hyphaena ventricosa*) parce que cet arbre fournit les bâtons (bourdons) auxquels les pasteurs suspendent les calebasses-barattes, quand ils transhument leur bétail et que les jeunes pousses de cette plante sont broutées par les bœufs. D'autres m'ont indiqué des cas de réciprocité analogues. Le clan du lion est allié au clan du bœuf parce que le lion dévore le bœuf. Le clan du nénuphar fait *otyisoko* avec celui de l'abeille, parce que celle-ci suce le nectar des fleurs de cette plante. Sont alliées au clan de l'herbe, toutes les *omaanda* dont l'animal symbolique se nourrit d'herbe.

2. Droits et obligations qu'elle confère

Quels sont maintenant les privilèges conférés aux membres du clan allié en vertu de cette coutume ? Ici encore, le P. LANG nous renseigne suffisamment, bien que d'une manière par trop concise. « Les clans ainsi alliés se reconnaissent mutuellement le privilège de l'*okutika*, c'est-à-dire d'avoir un certain droit à tous les biens de l'allié, de prendre part à ses fêtes, etc. Si l'allié ne peut satisfaire à vos sollicitations, il donnera quelque chose d'équivalent, mais vous ne vous réclamerez jamais en vain de ce privilège en disant : *Natika*. Vous pourriez ainsi exiger dans le troupeau la bête qui vous convient. Jadis, on pouvait même demander à ce titre des personnes pour son service » (o. c., p. 46). Tâchons de concrétiser davantage ce que nous venons de lire. Avant tout, il convient de faire remarquer que pour cette coutume, il faut établir la même graduation entre tribus, comme nous l'avons fait plus haut, quand nous avons traité de l'*otyisoko* en général.

Tous les Nyanekas sont unanimes à affirmer que chez eux l'*okutika* se limite à peu de chose, tandis que — disent-ils — cette manière d'agir est très en usage chez les Handas et Tyilenge-humbis. C'est pour cela que je ne crains pas de dire que l'explication donnée par le P. LANG a été fournie par quelqu'un qui connaissait ce qui se pratique dans ces deux tribus, s'il n'était pas lui-même originaire de l'une d'elles. En effet, il serait plus conforme à la réalité d'affirmer que les Nyanekas ne pratiquent pas le véritable *okutika*, car, dans la vie courante, ils sont très respectueux des biens du clan allié. Ils se permettent uniquement de s'emparer d'objets de peu de valeur, comme par exemple d'un pot de bière, ou de renoncer à une indemnisation pour un préjudice de minime importance, causé par un membre *mukwatyisoko*. Un vieux du Jau a donné cet exemple concret : le bétail d'un propriétaire nyaneka, par négligence du gardien, est allé paître dans le champ de maïs du voisin. Entre parenthèses, c'est là un cas très fréquent qui suscite toujours de vives contentions et finit par être réglé par le chef de canton qui impose le paiement du dommage causé. En présence du dégât, même s'il est peu considérable, le maître ou la maîtresse du champ, suivant le mouvement naturel de son tempérament, laisse d'abord échapper une bordée d'injures à l'adresse du pasteur coupable, puis il s'enquiert du propriétaire du bétail

et sans tarder, il va lui présenter sa réclamation. Ceci ne se passe pas sans que les vieux des deux parties aient eu vent de l'affaire. Si le cas s'est produit entre membres de clans alliés, le vieux du groupe lésé dira aux jeunes gens ignorants des traditions : « Comment, tu veux exiger d'un tel le paiement du dommage ! Mais il est de notre famille ! Et nous autres, n'avons-nous pas des bœufs aussi ? Ne peut-il pas arriver que demain ils aillent s'égarer dans leur champ à eux ? Et gravement, il tranchera l'affaire en se référant, comme il sied, à un proverbe : « Ne parlons donc pas d'indemnisation ! L'animal à la queue longue ne saute pas par-dessus le feu du campement. (*Otyinyama tyin'omutyila omule katiyhomboka otupia.*) Tous deux, nous ressemblons à un animal à longue queue... » Ce proverbe a dans ce cas son équivalent portugais : Qui a une toiture en verre, ne doit pas jeter des pierres sur celle du voisin ; un proverbe allemand a un sens presque identique. Un autre exemple que les Nyanekas ne manqueront pas de mentionner dès qu'on parle d'*olupikai*, est le suivant — on peut même dire qu'il s'agit là de leur cas classique, sans qu'il soit toutefois facile de contrôler s'il arrive fréquemment ou non dans la vie pratique. Quand meurt un membre riche d'un clan allié, j'ai droit à une tête de bétail de son troupeau. Si les héritiers directs ne veulent pas me la donner, je me coucherai en travers de l'ouverture d'entrée du kraal et je ne laisserai pas sortir le cadavre pour être enterré, avant que ne soit satisfaite ma prétention légitime.

Dans les deux autres tribus mentionnées, les *vakwatyisoko* peuvent prendre entre eux beaucoup plus de liberté à l'égard de leurs biens. Ici l'*okutika* — verbe difficilement traduisible — est fréquent et s'étend à peu près à tout ce qu'un Noir peut posséder.

Le récit fait par SERRA FRAZÃO est tout à fait significatif et dispense de longues explications. Ce jeune fonctionnaire nouvellement arrivé dans le pays vient de recevoir en cadeau un beau bœuf, que lui a offert un roitelet indigène en guise de souhait de bienvenue. Comme on le sait, il faut toujours payer ces cadeaux, si bien que souvent ils coûtent plus cher que leur valeur. Notre brave serviteur de l'Etat conduit donc son nouvel ami noir à la maison de commerce la plus proche pour qu'il choisisse les objets qu'il désire. Quand il est servi à souhait, il demande qu'on ajoute deux bouteilles de cognac. (La vente de cette boisson n'était pas encore défendue.) A peine le commerçant a-t-il posé les deux bouteilles sur le comptoir qu'un autre Noir, qui jusqu'ici s'est contenté de contempler impassiblement la scène, se saisit du cognac en prononçant simplement les deux mots : *Watikwa, mbwale!* dont le premier est le passif du passé du verbe *okutika* et le second le terme de respect en s'adressant à un vieux. Celui-ci regarde tranquillement et laisse faire l'envieux. Mais, comme il tient beaucoup à cette boisson, il fait remplacer les deux bouteilles enlevées par deux autres avec prière de les noter à son compte personnel.

A l'instar de ces bouteilles, peuvent faire objet d'*okutika* : bœufs, cochons, chèvres, vêtements, ustensiles. En pratique, quand un homme veut enlever à son *mukwatyisoko* un de ces biens, il enverra ses jeunes gens. Ils s'approchent de la ferme en cachette, mais en plein jour. Avant de sauter sur l'objet convoité, ils prononceront toujours les paroles rituelles que voici :

pī! pī! vīpwe-po vyokwangandi! Mwatikwei! Ce qu'on pourra traduire ainsi : *Pī, pī!* Les biens de celui d'un tel clan, qu'on en finisse ! (C'est là évidemment une de ces exagérations de langage bien connues chez les Bantous.) On vous a fait *okutika!* Le propriétaire ainsi mis en demeure ne peut pas s'opposer à ce que les assaillants enlèvent un bœuf ou un porc. Mais ses femmes et enfants ont le droit de s'efforcer d'arracher une partie du butin. Et à ce propos, les informateurs ne manqueront pas d'ajouter, sans froncer les sourcils : « Ainsi, il arrive souvent que la moitié d'un cochon reste entre les mains des femmes fortes d'un maître de ferme ! »

Le privilège de l'*otyisoko* joue également en cas d'adultère avec la femme d'un « confrère ». On s'abstiendra de demander l'amende coutumière. Cependant, cet acte constituerait une faute contre les convenances sociales, si un jeune homme abusait d'une épouse d'un *mukwatyisoko* d'âge vénérable. Pour l'homicide commis contre un confrère, on n'exige pas non plus le paiement de l'indemnisation traditionnelle qui consiste environ en une dizaine de têtes de bétail. Dans ce cas, il suffit que le criminel fournisse le bœuf « pour être mangé » aux cérémonies funèbres et dont la peau servira de linceul au mort. D'autre part, si quelqu'un s'est rendu coupable de ce crime contre un simple mortel, et que ses proches parents n'ont pas les moyens suffisants pour « payer le mort », les *vakwatyisoko* lui viendront en aide. Si un propriétaire de ferme meurt, tous les confrères de la région ont l'obligation de venir à l'enterrement. Qui s'y refuse, s'expose à *okutikwa*, une tête de bétail qui servira de viande au festin des funérailles.

D'une manière générale, quand on parle de *mukwatyisoko*, il est entendu que le préfixe personnel désigne un homme adulte, membre complet de la tribu, ce qui, dans les anciens temps, équivalait à être propriétaire de ferme et de troupeau. Cependant, les femmes ne sont pas jugées entièrement indignes de participer à ces privilèges. Elles peuvent aussi *okulitika*, mais uniquement en ce qui concerne du grain étendu dans l'aire, soit en épis, soit déjà battu. Exceptionnellement, on leur permet de s'approprier des poules.

De tout ce qui précède, il découle clairement que l'*otyisoko* confère des droits beaucoup plus larges sur les biens du clan allié que sur ceux que l'on possède au sein de son propre clan. Il est entendu qu'entre membres du même clan, on est en famille ; mais pour cela aussi, si l'on désire un objet appartenant à un autre, on ne peut qu'humblement le demander à son propriétaire qui peut toujours le refuser. Ce n'est qu'en cas d'extrême nécessité qu'il serait malséant de ne pas donner suite à la sollicitation d'un membre de la même famille clanique. Dans cette hypothèse, un nécessiteux pourrait même faire appel à un confrère de clan de tribu différente. De même, dans les relations d'hospitalité inter-tribales, un membre du même clan jouira d'un traitement de faveur. On indique encore un autre cas où le sentiment de parenté existant entre affiliés au même clan, tout en étant de tribu différente, se manifeste dans le domaine de la vie pratique. C'est à l'occasion du décès d'un grand richard. Son héritage sera partagé non seulement parmi les membres de la famille utérine, mais encore parmi un grand nombre d'*ovakwatyisoko*, même s'ils appartiennent à des unités tribales étrangères.

Si nous nous demandons maintenant à nouveau : Quelle est la raison fondamentale de cette institution, nos Noirs nous répondent : C'est pour éviter des questions et des querelles judiciaires et pour faire régner l'amitié entre les clans. Subjectivement, les indigènes interrogés nient que le but de l'*otýisoko* soit d'éviter qu'une *eanda* devienne trop puissante aux dépens des autres comme le suggère l'étymologie du terme. Pressés de questions, ils répliquent toujours par le même mot : *okulitekula nō*, qui résume la raison indiquée plus haut. Mais, malgré leurs protestations, il est indéniable que de cette pratique résulte un certain équilibre entre *omaanda*.

3. Vestiges d'alliances chez les Mbundus

Dans tout ce que nous avons exposé jusqu'ici, nous avons vu que la coutume de l'*otýisoko* est intimement liée au système clanique. Celui-ci se rencontre dans toutes les tribus où existent de fortes traces de civilisation chamitique. Cependant — je l'ai déjà fait remarquer —, l'*otýisoko* ne suit pas nécessairement l'organisation clanique, puisqu'il y a des tribus qui l'ignorent. D'autre part, nous avons au centre de l'Angola un grand peuple — la plus forte tribu de la Colonie — où se sont conservés des vestiges assez notables de l'*otýisoko*. Je veux parler de la tribu mbundu. Déjà, j'ai fait allusion à ce fait en citant la définition de CHILDS, mais le moment est venu d'en dire un mot de plus. Cet auteur résume très bien les droits et devoirs mutuels des *ovakwatýisoko*, tels qu'ils existent encore dans quelques tribus du sud. Pour les Mbundus, cependant, tout cela appartiendrait au passé. CHILDS a certainement des motifs sérieux pour faire cette affirmation, car toute son étude est très solidement documentée⁶. Néanmoins, nous ne pouvons pas le suivre dans la supposition que l'origine de cette coutume serait à chercher dans les anciens rites de puberté⁷. Dans la plupart des tribus du sud, ces rites fleurissent encore comme dans l'ancien temps, à peu de différence près, et il est impossible d'y trouver un rapprochement quelconque entre ces cérémonies et l'institution de l'*otýisoko*. Du reste, on aura remarqué que chez certains peuples, comme les Humbis et Dimbas où les fêtes de puberté pour les deux sexes sont toujours en honneur, les alliances claniques manquent entièrement. Ce qui a pu contribuer à faire une comparaison entre les deux coutumes est le fait que tous ceux ou toutes celles qui ont passé par le rite de puberté la même année constituent une classe d'âge, ils sont *omakula* (du verbe *oku-kula*, croître, devenir grand, vieux). Entre eux — c'est plus vrai pour les garçons que pour les filles —, ils peuvent se permettre certaines libertés, comme par exemple s'insulter grossièrement sans qu'il y ait offense. Rappelons ici que chaque classe de circoncis possède également son serment ou son imprécation spéciale à l'instar des *omaanda*. Mais la ressemblance entre ces deux institutions bien distinctes ne va pas plus loin.

⁶ CHILDS, p. 114.

⁷ C'est pour cela que je trouve inacceptable la définition donnée dans la table des matières, o. c., p. 244, *vakuacisoko* : organized age-groups.

D'après un renseignement que je trouve absolument digne de foi, il y aurait chez les Mbundus des vestiges de l'*otyisoko* beaucoup plus visibles que ne le font supposer les indications données par le missionnaire américain. L'informateur est un abbé indigène, originaire de cette tribu au milieu de laquelle il exerce le ministère depuis son ordination. D'après lui, l'*otyisoko* existe, non entre familles, mais entre villages ce qui, au fond, revient presque au même, puisque généralement tous les propriétaires composant un village se trouvent liés entre eux par la parenté. Ce sont évidemment les chefs de villages qui contractent ces alliances qui obligent tous les habitants. Les droits et devoirs mutuels se rapportent exclusivement aux cérémonies funèbres. Les *ovakwatyisoko* sont tenus de supporter tous les frais de l'enterrement. Il leur incombe de transporter le cadavre jusqu'au cimetière. En compensation, ils reçoivent le drap mortuaire qu'ils coupent en morceaux. Au retour du cimetière, en traversant le village du défunt, ils peuvent s'emparer de cochons et de poules et les emporter avec eux, sans que cet acte constitue un crime. En contrepartie, ils doivent fournir la nourriture et la boisson pour tous ceux qui assistent à l'enterrement. Et l'on sait que ces sortes de banquets durent plusieurs jours. Au jour anniversaire du décès, a lieu une réunion amicale des villages liés par l'*otyisoko*. La bière pour cette occasion est préparée à tour de rôle par les villages respectifs. Mon informateur ajoute qu'autrefois les grands roitelets du pays contractaient également des alliances entre eux entraînant pour les habitants de la résidence royale des droits et des obligations semblables à celles qui existent entre villages alliés.

4. Remarques finales

et brève comparaison avec des pratiques similaires hors de l'Angola

Arrivé à la fin de notre exposé, il sera bon de faire une petite récapitulation et d'indiquer quelques points de contact avec des coutumes pareilles en d'autres régions d'Afrique centrale. Il est donc établi que tous les peuples qui pratiquent l'élevage du gros bétail dans le sud-ouest de l'Angola possèdent une division clanique à caractère totémique très effacé. Un certain nombre d'entre eux — il n'est pas encore possible de les énumérer tous — ont conservé un système d'alliances inter-claniques appelé *otyisoko*. Cette dernière institution existe également chez les Mbundus chez lesquels l'organisation clanique est absente. Il n'y a que parmi les Ngangelas, considérés comme le peuple le plus ancien de la région, que les deux coutumes soient complètement inconnues.

Pour qui voudra faire une étude comparée au sujet des clans et alliances claniques, il serait intéressant de mettre en relation ce que nous avons décrit dans un article récent qui rend compte d'une pratique similaire chez un peuple de la Rhodésie du nord⁸.

Son auteur donne une liste complète des clans existant dans la tribu. On en trouvera plusieurs entièrement synonymes de ceux dont nous avons

⁸ B. STEFANISZYN, Funeral Friendship in Central Africa. Africa, XX, 1950, 4.

fait la connaissance dans le sud de l'Angola. On y rencontre également des alliances spéciales entre certains clans qui concernent surtout les cérémonies funèbres. Il y a cependant un désaccord à noter : chez les peuples angolais, il n'est jamais permis entre membres de clans alliés de s'insulter grossièrement. Cette licence est admise, comme je l'ai noté, entre membres de classes d'âge des deux sexes. Elle est également très répandue entre cousins et cousines dans les tribus d'en deçà du Kunene.

Nos alliances claniques n'ont rien à voir, non plus, avec ce qu'il est convenu d'appeler : parenté à plaisanterie décrite par maints auteurs chez les peuples primitifs. Pas plus que l'on ne pourra les désigner comme alliances cathartiques, comme l'a fait GRIAULE pour certaines peuplades du Soudan⁹. En effet, en admettant que les origines de cette institution aient des racines mystico-religieuses — ce qui est impossible de bien déterminer aujourd'hui — de nos jours, la finalité des alliances est de caractère purement social. On pourrait donc en toute justesse les appeler, comme fait CHILDS, alliances communistes, si ce terme n'était pas actuellement trop chargé d'explosif. A sa place, mettons cet autre : alliances égalitaires. Cette désignation découle de l'étymologie du mot *otyisoko* et concorde parfaitement avec ce que nos Noirs déclarent être leur raison d'être : *okulitekula*, s'entraider.

⁹ Cf. Africa, XVIII, 1948, 4.

Another Version of the Baiga Creation Myth

By STEPHEN FUCHS

In his monograph on the Baiga, V. ELWIN¹ relates at length the remarkable creation myth of this Central Indian aboriginal tribe. At first glance this story bears the character of originality. Only a closer study of its content reveals the fact that its substance is derived from Hindu tradition. In a later work "The Myths of Middle India" ELWIN adds thirty-three variations of the creation myth current among other aboriginal tribes of roughly the same area². It is significant that in one or the other form these versions of the creation myth can also be traced back to either early or late Hindu tradition³. They are, we may say, local versions and tribal adaptations of Hindu speculation about the origin of the world. The essential substance of these myths is fundamentally the same everywhere; only the embellishment of the stories through accessory details is to a large extent left to the poetic imagination of the narrator and varies according to his personal ability, cultural background and various other circumstances.

It is not strange that these tribes should have adopted elements of Hindu mythology to such an extent. The complete loss of their own tribal language and the adoption of a Hindi dialect, an Indo-Aryan language, is in itself proof that for a considerable time they must have been under strong Hindu influence. It is of course very natural that along with the language they also adopted elements of the religion and mythology of the Indo-Aryans.

But in view of the great importance which the creation myth plays in the social and religious life of the Baiga, a fact which is rightly emphasized by ELWIN⁴, one would expect a fixed text in the recitation of this myth. The original version of a myth naturally changes in the course of time in a tribe in which tradition is handed on from generation to generation only by mouth. But even so, in my opinion, the lack of a written

¹ V. ELWIN (1), pp. 308-329. See bibliography at the end of this paper.

² V. ELWIN (2), pp. 3-50.

³ Cf. L. JUNGBLUT, p. 125, and P. O. BODDING, p. IV.

⁴ V. ELWIN (1), pp. 305 ff., and (2), pp. xi ff.

text alone cannot account for the really great differences between the existing versions of this myth. We can explain such differences only on the assumption that the bare substance of the myth was adopted from Hinduism while it was left to the Baiga narrator to provide the details for embellishment and local colour.

To what extent variations of the same myth differ among the Baiga will be shown by the following narration of the creation myth which was related to me some years ago by Musra, a Baiga Dewar (village priest) at Bijora in Dindori Tahsil (Mandla District C. P.). I shall also endeavour to point out passages which obviously are of Hindu origin.

I let Musra tell his story :

There are three regions in the world : *Indra lok*, *Singar dip* and *Utra khand*. In *Indra lok* *Bhagwan* is king, in *Singar dip* *Nanga Bhumia* rules and in *Utra khand* the raja is *Burha Nang*⁵.

Before *Bhagwan* set about to form *Nanga Baiga*⁶, he fasted for twelve years⁷. During all these years he never took a bath nor did he drink water. He became very dirty. When the twelve years had passed, in the beginning of the thirteenth year, *Bhagwan* rubbed his armpits and his chest and much dirt came off. In each hand he took a bit of the dirt and began to turn it between thumb and forefinger. In this manner he formed the figures of two human beings⁸. He took them to his house and put them away, saying, "One day they might become useful".

After some time, *Bhagwan* one day saw the figures lying on the floor in his house. He cut his little finger⁹, extracted some blood from the wound and soaked the figures in it. Then he cut the nail of his little finger

⁵ That this division of the world is of Hindu origin, is already indicated by the use of Sanskrit terms. *Indra lok* is a Sanskrit term and means: region of the sky. *Loka* means 'region', *Indra* is 'the sky' or 'the god of the sky'. The Baiga locate *Indra lok* somewhere in the sky, outside and above the 'lower region' of the earth. — *Singar dip* is also Sanskrit and means 'beautiful island' (*singar*-beautiful, *dip*, i. e. *dvip*-island). — *Utra khand* is the Sanskrit form for 'lower region' (*utra*-lower, *khand*-district, region).

⁶ According to the Baiga, *Nanga Baiga* means the naked *Baiga*. But it is doubtful if this translation is correct. If *nanga* in this connection meant naked, the feminine form would be *Nangi Baigin* and not *Nanga Baigin*, as the wife of *Nanga Baiga* actually is called. It is, in my opinion, more probable that *Nanga* is a tribal name and signifies that the ancestor of the Baiga belonged to the *Naga* tribes, known in ancient literature as snake-worshippers (cf. E. T. ATKINSON, pp. 373 f.). ELWIN relates a myth in which the first human pair was called *Naga Baiga* and *Naga Baigin*. 'But afterwards their name was changed to *Nanga Baiga* and *Nanga Baigin*.' (V. ELWIN (2), p. 15.)

⁷ The preparation of the creator for his task through a life of austerity is clearly expressed in Śatapatha Brahmana XI, 1, 6, 1 ff. and is commonly in Hindu tradition considered necessary for any important work. Cf. also H. OLDENBERG, pp. 146 ff., 168 ff.

⁸ The formation of man from the dirt of the creator's body is a general Hindu belief (cf. S. FUCHS, p. 232). Many aboriginal tribes of Central India also relate that the creator made either man or an assistant in his work of creation from the dirt of his own body (cf. V. ELWIN (2), pp. 7, 27, 29, 33, 37, 38).

⁹ The amputation or at least the cutting open of fingers, especially of the little finger, as a means of forcing the gods to hear a prayer is often related in Hindu tradition (RUSSELL and HIRALAL, vol. III, p. 21; S. FUCHS, p. 224; W. KOPPERS, p. 276).

which was full of life-spirit (*jiv*)¹⁰ and he blew the life-spirit into the male figure which he had made of the dirt of his body. Then he urged him to get up, saying, "Get up! Get up!" And he shook him with his hands.

Nanga Baiga slowly sat up and looked at *Bhagwan* with a side glance. He said, "What do you want, *Bhagwan*? Where is my wife?" *Bhagwan* replied, "She is lying here". And he added the following questions, "Will you worship me? Will you serve me? Will you always obey my commands?" *Nanga Baiga* replied, "Yes, *Bhagwan*, I shall go wherever you send me".

Then *Nanga Baiga* approached the female figure lying on the ground and breathed into her face, for *Bhagwan* had told him how to bring her to life. And *Nanga Baiga* called her and said, "Get up! Get up!" and poked her side. *Nanga Baiga* woke up. In this manner *Nanga Baiga* and *Nanga Baigin* became one soul and one body. And they both were also one with *Bhagwan* because they had been formed from the dirt of his body¹¹.

Then *Nanga Baiga* asked *Bhagwan*, "Where shall I go?" *Bhagwan* told him, "Wherever I shall send you, there you must go". Then he said to *Nanga Baiga*, "Go to *Singar dip*". But in *Singar dip* there was nothing but barren rock and the ocean. *Nanga Baiga* and *Nanga Baigin* also felt ashamed because they had no clothes to cover themselves. In shame they went into the water of the ocean and sat down there, keeping only their heads above the level of the sea. They kept themselves alive by catching fish which they ate raw because at that time there was no fire in the world¹².

When all this happened, there lived in *Singar dip* the *Pandwa* brothers with their mother *Kotma Ma*¹³. They were five brothers, for *Narayan deo*¹⁴ had not yet been born at that time — he came to life much later. The *Pandwa* brothers lived partly in *Singar dip*, partly in *Indra lok*. They used to go up to *Indra lok* to attend the court of *Bhagwan*.

One day *Kotma Ma* complained to *Bhagwan* and said, "There is no fertile soil in *Singar dip*. There is no grain there, no plants grow there, and no animals live in *Singar dip*. There you find nothing but rocks". *Bhagwan* replied, "There is fertile soil in *Utra khand*. Go and fetch it". And he

¹⁰ It is the common belief throughout India that the fingernails are full of life-substance. (Cf. RUSSELL and HIRALAL, vol. IV, p. 279; J. ABBOT, p. 57.)

¹¹ The insistence on sharing the same life-spirit with *Bhagwan* is certainly of Brahmanic origin.

¹² Musra related to me a long myth about the origin of fire.

¹³ The *Pandwa* brothers with their mother *Kotma Ma* are obviously identical with *Kunti* and her five sons, the *Pandus*, of the *Mahabharata*. My informant Musra gave their names as *Bhim*sen (*Bhima*), *Arjun* (*Arjuna*), *Nakula* (*Nakula*), *Sah deo* (*Sahadeva*) and *Dhuresul* (*Yudhisthira*). According to Musra these five brothers have a common wife, *Darupti* by name. But her real husband is *Arjun*. Musra denied that *Arjun* shared his wife with his brothers.

¹⁴ *Narayan deo* is not to be identified here with *Vishnu* who, according to the *Mahabharata*, gave permission for the polyandric marriage of *Draupadi*. In the *Baiga* myths *Narayan deo* is the youngest of the *Pandwa* brothers. His position is rather vague and peculiar.

reminded *Kotma Ma* and told her, "*Burha Nang* promised to give your son *Bhimsen* fertile soil, if he himself came to *Utra khand* to fetch it" ¹⁵.

Now that *Bhagwan* had ordered the *Pandwa* brothers to go down to *Utra khand* and to fetch the fertile soil, the *Pandwa* brothers sought a way how to get there. For there was no passage from *Singar dip* to *Utra khand*. But one day they saw *Kichhul*, the tortoise, in a crack of the solid rock. *Kichhul Raja* had made himself a large cave in the rock where he lived. For he was a very big and strong animal ¹⁶.

The *Pandwa* brothers called *Kichhul Raja* and commanded him to go down to *Utra khand* and to fetch for them *Dharti Mata*, the fertile soil. *Kichhul Raja* asked himself, "How can I make a passage for myself down to *Utra khand*?" After some thinking he went into his cave and made a big crack in the rock that went down until it reached *Utra khand*. Through this crack *Kichhul Raja* was able to make his way down to the nether world.

But *Kichhul Raja* did not go alone. He took some companions along: *Gangeri Bai*, *Mundra Raja*, *Dih Mausī* and a fourth companion ¹⁷. *Gangeri Bai* is a wasp which builds her house of mud in the months of *Bhado* and *Kuar* every year. When her house is ready, she kills a worm — any worm will serve her purpose — and puts it into her house. Then she covers the door with mud and after some time a wasp of her own kind comes out of the mud house. She makes a child of hers out of the child of another ¹⁸.

The second companion that *Kichhul Raja* took along was *Mundra Raja*, a worm that eats mud. It does a lot of harm to the crops in the field because it bites off the tender plants near the root ¹⁹.

The third companion of *Kichhul Raja* was *Dih Mausī*, the white ant, which also builds her house of mud ²⁰.

Halfway down to *Utra khand* *Kichhul Raja* and his companions were held up by a big river, *Surja* by name. But *Gangeri Bai* took them all on her wings and carried them across to the other side.

¹⁵ A statement like that would naturally lead the narrator on to a new tale. It may well be that in this manner the Mahabharata was gradually enriched with a string of new stories.

¹⁶ The relation of the tortoise with the creation of the earth is a very old Hindu tradition and can actually be traced back to Vedic literature (cf. J. CHARPENTIER, p. 322).

¹⁷ My informant had forgotten the name of *Kichhul Raja*'s fourth companion.

¹⁸ This is an instance of the Baiga's observation of natural phenomena. Often they give a mythological explanation for the peculiar behaviour of certain animals. They tell, for instance, a long story to explain why cats do not kill a certain kind of rat which they call *Ghuis*. By another story they explain why domesticated dogs carry their tails in an upward curl, while wild dogs have hanging tails.

¹⁹ Because *Mundra Raja* accompanied *Kichhul Raja* on his errand, the Baiga do not collect and destroy these worms, even if they do much damage to the crops. Instead they call a *gunya* (soothsayer) who buries a silver-ring in the field and prays, "Do not eat my grain, *Mundra Raja*". Then he offers *hum*, i. e. burning incense on a fire of dung chips.

²⁰ The ceremony described in note 19 is also performed when white ants destroy a growing crop. The white ant is considered to be the daughter or aunt (*mausi*) of *Mundra Raja*.

When *Kichhul Raja* reached *Utra khand*, he saw much that made him wonder. He said to himself, "They have all sorts of comfort here. There is grain, there is a palace. They are really short of nothing, here in *Utra khand*" ²¹.

The *Raja* of *Utra khand* was *Burha Nang* (the Ancient Serpent). He had devised a sevenfold trap to prevent any intruder, intent on stealing *Dharti*, from entering his kingdom. Besides that, *Burha Nang* had posted *Kakramal Kunwar* in charge of the traps to guard the entrance to *Utra khand*. *Kakramal Kunwar* was a giant crab whose one arm rested on the floor of *Utra khand*, while the other reached up to *Indra lok* ²².

When *Kichhul Raja* saw the formidable guard of *Utra khand*, he exclaimed, "By my father! How can I get in? I shall get caught if I try to force my way into *Utra khand*. However, what does it matter! There is a king in *Indra lok*, and a king in *Singar dip* — they will rescue me if I get caught".

And *Kichhul Raja* bravely approached the entrance to *Utra khand*. He found *Kakramal Kunwar* fast asleep. *Kichhul Raja* found it easy to pass the sleeping guard and he also carefully avoided the sevenfold trap. Soon after *Kichhul Raja* had entered *Utra khand*, he met *Dharti Mata*, the fertile soil. She asked him, "From where do you come?" *Kichhul Raja* replied, "I come from *Singar dip*". *Dharti Mata* asked further, "Why did you come here? Do you not know that *Burha Nang* will kill you if he finds you here?" But *Kichhul Raja* said, "The *Pandwa* brothers have commanded me to come to *Utra khand* and to fetch *Dharti Mata* to *Singar dip*. Now I have come here to carry you away to *Singar dip*." *Dharti Mata* asked, "Who is king in *Singar dip*?" *Kichhul Raja* replied, "*Nanga Baiga* is king in *Singar dip*". *Dharti Mata* asked, "Will he serve me if I go there? Will he worship me?" *Kichhul Raja* promised, "Yes, certainly he will worship and serve you". Then *Dharti Mata* said, "In that case I am ready to go to *Singar dip*. Now open your mouth and I shall enter your belly and hide there". *Kichhul Raja* sat down and opened his mouth wide. *Dharti Mata* entered his body by the mouth and filled him up, from top to bottom.

²¹ According to the *Jataka*, the king of the *Nagas* dwells amid dance and song in a happy land; 'filled with troops of *Naga* maidens, gladdened constantly with their sports day and night, abounding with garlands and covered with flowers, it shines like the lightning in the sky, filled with food and drink, with dance and song and instruments of music, with maidens richly attired, it shines with dresses and ornaments' (*Jataka* VI, p. 150 — Cambridge Edition 1895-1913. Cf. HASTINGS, vol. XI, p. 414 b). In Indian folk tales, like the *Jataka*, *Somadeva*, and *Katha-sarit-sagara*, we have frequent references to the *Nagas*, beings half snakes, half human. (Cf. J. HASTINGS, vol. II, p. 412 b.) *Burha Nang* is most probably the *Nangaraja*, the king of the cobras, of these folk tales. (Cf. H. VON GLASENAPP, p. 106; W. KIRFEL, p. 134.)

²² *Surasa*, the demon guarding the entrance into *Lanka*, the city of *Ravana*, is described in almost the same words: '... *Surasa* opened her jaws so wide that they reached heaven and the nether world.' (Cf. S. FUCHS, p. 254.) This description of the formidable guardian of the nether world is probably taken from the *Ramayana* which describes the fight between *Surasa* and the monkey-god *Hanuman*.

Also the companions of *Kichhul Raja* gorged themselves with fertile soil. They ate all sorts of soil: white clay, red soil, and black soil.

When *Kichhul Raja* and his companions were quite satiated with earth, they got up and quickly went on their way back to *Singar dip*. For, after all, they were thieves and had come to steal *Dharti Mata*. Leaving *Utra khand* *Kichhul Raja* successfully passed six traps, but in his hurry he got caught in the seventh trap which closed around his leg. When *Kichhul Raja* pulled at the trap to get loose, *Kakramal Kunwar* felt the jerk and woke up, for the trap was tied to one of his arms. When the giant crab saw *Kichhul Raja*, he flew at his throat. *Kichhul Raja* fell on his back, and his legs and arms went up in the air.

Kichhul Raja was very frightened and shouted, "Mamaji, johar! — Maternal uncle, I greet you!" *Kakramal Kunwar* asked, "Who is greeting me?" *Kichhul Raja* replied, "I and *Dharti Mata*". *Kakramal Kunwar* asked again, "Where is *Dharti*?" *Kichhul Raja* explained, "She is in my belly". *Kakramal Kunwar* asked, "Why do you call me uncle? I do not know you. I never saw you before". *Kichhul Raja* said, "But I am your sister's son". *Kakramal* asked, "How is that possible?" *Kichhul Raja* answered, "*Kakrai*, your sister, is my mother. I was born between her breasts. How else could I call you uncle?"²³ *Kakramal Kunwar* said to *Kichhul Raja*, "Tell me your name". *Kichhul Raja* said, "My name is *Kichhur*". When *Kakramal Kunwar* heard that, he said, "If you are really my nephew, I shall release you". And he took his claws off the throat of *Kichhul Raja*.

But at that moment *Burha Nang* woke up and, hearing some noise, he shouted, "Who is there at the gate, guard?" *Kakramal Kunwar* replied, "A thief!" *Burha Nang* commanded, "Bring him here". And he sent *Sus Nang*²⁴ who went and brought *Kichhul Raja* and his companions before *Burha Nang* for trial. *Burha Nang* asked *Sus Nang*, "Why did they come here?" *Sus Nang* replied, "They came to steal *Dharti*". But *Kichhul Raja* denied the charge and said, "It is not true. Do you not see that *Dharti Mata* is not with me?" But *Sus Nang* replied, "He has swallowed *Dharti*. His belly is full of her". And *Sus Nang* forced *Kichhul Raja's* mouth open and looked into his stomach. *Sus Nang* said, "His body is quite filled up with mud". *Burha Nang* said to *Kichhul Raja*, "You are a real thief. At whose bidding did you come to *Utra khand*?" *Kichhul Raja* replied, "*Bhimsen* sent me to fetch *Dharti* for him". *Burha Nang* said, "I will not let *Dharti* go to *Singar dip*, unless *Bhimsen* himself comes to fetch her. Such was our agreement".

Then *Burha Nang* commanded, "Bring *Kichhul Raja* and his companions to *Teli Nang*. He shall squeeze out *Dharti* from his belly". And *Teli Nang* put *Kichhul Raja* in the oil press and pressed and squeezed him

²³ The zoological classification of the Baiga differs somewhat from that of LINNAEUS. The Bhumia believe that the female crab bears her young ones between her breasts. They say that the female crab has real breasts like a woman.

²⁴ It is difficult to ascertain the scientific terms corresponding to the indigenous names of snakes, for the Baiga themselves are not consistent in the use of these names.

so hard, from his head down to his rear end, that *Kichhul Raja* became quite thin and shriveled up completely. The earth was pressed out of his body through his mouth and bottom and wherever there was an opening in his body. Also the companions of *Kichhul Raja* were squeezed till they spit out all the earth which they had swallowed.

Burha Nang then ordered, "Now leave *Utra khand* at once! Return to *Singar dip*". And he commanded three constables to accompany the prisoners to *Singar dip* and to guard them on their way lest they return once more to steal *Dharti Mata*. The names of the three constables were: *Paharchiti Nang*, *Ajgar Nang*, and *Koili Nang*.

When *Kichhul Raja* and his companions came back to *Singar dip* through the crack which he had made, *Kotma Ma* asked him, "Did you bring *Dharti Mata*?" *Kichhul Raja* replied, "Mother, I did not bring anything. I had a lot of trouble in *Utra khand*. They put me into prison, they squeezed me in the oil press. Do you not see how thin and haggard I have become? Formerly I was nicely round and short, now I am twelve cubits long. I escaped with great difficulty".

At that moment *Mundra Raja* came out of his cave, with a knife in one hand and a needle in the other. He said to *Kichhul Raja*, "Open your mouth. I want to see if some mud did not get stuck between your teeth". For *Kichhul Raja* at that time had teeth about a cubit long. His teeth were not closely set together, but a little apart from one another, and indeed some bits of mud had got stuck to the teeth. Nobody had noticed it. *Kichhul Raja* opened his mouth and *Mundra Raja* poked with his needle in the corners of his teeth. Then he scraped the teeth with his knife. When *Kichhul Raja* felt the edge of the knife at his teeth, he got frightened and shouted, "Don't put the knife into my mouth. You will cut my teeth". But *Mundra Raja* took his knife and with one stroke cut off all the teeth of *Kichhul Raja*. Then he took the teeth one by one and cleaned and scraped them till by hard work he had collected a crumb of earth as big as a grain of *masur* (a small pulse)²⁵.

All the time *Bhagwan* had been looking on from *Indra lok*. When *Mundra Raja* produced the small grain of fertile soil, he asked him, "What do you want as your reward for this work?" *Mundra Raja* said, "Allow me to eat the *kodo* and *kutki* (small millet) which hereafter will grow in the fields". *Bhagwan* said, "You may eat the stalks at the bottom, but do not eat the grain on the stalks". Since that time *Mundra Raja* visits the fields and sometimes does a lot of damage to the crops by nibbling at the stalks of the growing crops near the root.

The *Pandwa* brothers who had also been watching all that was going on now asked, "What can we do with so little soil? And besides, *Dharti* is dead". For *Dharti* had died when she was brought to *Singar dip* between the teeth of *Kichhul Raja*.

²⁵ ŚATAPATHA BRAHMAṆA (XIV, 1, 2, 11) also relates that in the beginning the earth was very small, but a 'boar' dug it up high.

But now *Gangeri Bai*, the wasp, offered to bring *Dharti* back to life. She recited the following mantra: "In white soil the crop has withered by the evil eye, after the blossoms began to open. *Sua Sarseti* (another name for *Gangeri Bai*), now that you have built your house, bring back to life the plants which were cut down and have fallen to the ground lifeless. Restore to life the plants; queen *Sua*!"²⁶

When *Dharti* had thus been restored to life by *Gangeri Bai*²⁷, *Bhagwan* said to the *Pandwa* brothers, "Mix the earth with water and churn it"²⁸. The *Pandwa* brothers made a huge stone pot, as big as a whole village, and filled it to the brim with water. Then they placed the grain of earth in the pot. But when they wanted to churn the earth, they had no churn-staff nor a rope to turn the churn staff. For there was not a single tree in *Singar dip* from which a churn dasher could have been made, and no flax was available of which a rope could be twisted. The *Pandwa* brothers were at a loss what to do. At last *Bhimsen* saw the three snakes which had come to *Singar dip* with *Kichkul Raja* and his companions. He got hold of them and said, "I won't let you return to *Utra khand* till I have plenty of soil. Else I shall kill you". And he took *Ajgar*, the python, and made a churn dasher of him, for *Ajgar* was at that time even bigger and fatter than he is now. Then *Bhimsen* wound the *Paharchiti Nang* around *Ajgar Nang* as a churning rope.

Bhimsen then said, "Who is going to churn *Dharti*? The rope made of the snake might break if I do it!" *Kotma Ma* replied, "I will do it". And she began to churn the earth in the stone pit. *Kotma Ma* churned and churned, while the *Pandwa* brothers, her sons, looked into the churn and watched the earth rising and expanding under their glances. For there was magic in their eyes. Then they dipped their hands into the pot and the earth expanded still more.

All the time *Bhagwan* kept looking on from *Indra lok*. At last he said, "Pour a bottle of liquor into the churn and the earth will rise still higher and will fill the whole *Singar dip*". The *Pandwa* brothers replied, "No, we won't do that just now. We shall pour liquor on the earth after *Dharti* has covered the whole *Singar dip*". *Kotma Ma* also advised them to wait with the liquor.

²⁶ The original text is: *Chuhi mañji dauri phul — phulan ke lage pagar — Sua Sarseti tai ban ke raur — ek phul kat girao — sowat nind jagao — hank pari rai Sua ke*.

This same mantra is also recited when a field does not produce any crop. A crop withered by the spell of a witch or of the evil eye is called *an dauri*. To remove the spell, they call a *Baiga gunya* who burns *hum* and sacrifices two cocks and three fowls. He also offers a bottle of liquor of which he drinks most and recites the above-given mantra.

The same mantra is also recited by the village priest at the sowing ceremony.

²⁷ In reward for bringing *Dharti* back to life the *Baiga* never kill the *Gangeri* wasp. Sometimes they offer liquor to the wasp. They also call it *guraini* (female teacher or sorceress) and believe that it is immortal, because it is reborn every year from the worm in the mud house which the wasp builds.

²⁸ The creation of the world by churning is old Hindu tradition.

But *Bhimsen* who was always very unruly and disrespectful said to his mother, "We got *Dharti* with so much trouble. Unless we pour liquor on her now, she will run away and return to *Utra khand*. Where will we then get rice, *kodo* and *kutki*?" *Kotma Ma* replied, "But we do not have any liquor. Where can we get it?"

Bhagwan said, "Between *Indra lok* and *Singar dip* there is *Adha khand* where a *Sajan* tree (*Tectona grandis*) grows. In the hollow trunk of the tree you will find liquor". The *Pandwa* brothers looked up and saw that in *Adha khand* a *Sajan* and a *Mahua* tree (*Bassia latifolia*) had grown up together. The *Mahua* tree had flowered and the flowers had fallen into the hole in the trunk of the *Sajan* tree. Then rain had fallen on the flowers and the sun had shone on them. The flowers had fermented and turned into liquor²⁹.

Kotma Ma said to *Bhimsen*, "Go up and fetch the liquor. But don't drink any of it". And *Bhimsen* went up to *Adha khand* with giant steps. One step of his was so long that it covered a distance of twelve *kos* (24 miles). When *Bhimsen* reached *Adha khand*, he rested one foot on it, while he kept the other foot on *Singar dip*³⁰. He found the liquor in the hollow trunk of the *Sajan* tree, guarded by *Hema Kalar* and *Hema Kalarin*, two *Galri* birds (*Maina-Acridotheres tristis*)³¹ who were distilling the liquor in twelve big barrels standing in the hollow *Sajan* tree.

Bhimsen exclaimed, "Oh! There is much liquor here!" And he asked *Hema Kalar*, "Give me some to drink. I want to know how it tastes!" *Hema Kalar* replied, "You can drink as much as you like". *Bhimsen* took one of the stone barrels and emptied it in one gulp, nine gallons at once! There were many such stone barrels placed in a row, as in a grog shop. *Bhimsen* exclaimed, "But this is very good stuff! Let me have more of it". And he drank all the stone barrels empty without paying anything for the liquor. He got very drunk. At last he said to *Hema Kalar*, "Now give me a bottle of liquor for *Dharti*". And *Hema Kalar* gave him a bottle full of liquor. *Bhimsen* tied a string around the neck of the bottle and slung it over his shoulder³². Then he returned to *Singar dip*.

Bhagwan said to *Bhimsen*, "Now pour the liquor into the churn". *Bhimsen* took the bottle in his left hand and poured liquor into the palm of his right hand³³. Then he sprinkled the liquor into the churn. At once

²⁹ The liquor distilled from *Mahua* flowers is probably the Baiga counterpart of the Vedic *soma*, full of magic power.

³⁰ The giant steps of *Bhimsen* remind us of the three steps of *Vishnu* which he took in his fifth incarnation to conquer the world and for which he is extolled in the *Rigveda*.

³¹ L. KIPLING in his delightful book "Beast and Man in India" (London 1892) says that the *Maina* "is sacred to the Hindu God *Ram deo*, and sits on his hand... Like crows and sparrows, these birds go to roost in great companies and make a prodigious fuss before they settle to rest, as if each bird were recounting the adventures of the day and all were talking at once" (p. 33). It is probably because of their noisy behaviour that the *Maina* birds are associated by the Baiga with a grogshop.

³² As the Baiga do when they carry home a bottle of liquor.

³³ This is the manner in which the Baiga drink their liquor.

Dharti expanded and rose five cubits in the churn, and expanded still more and rose to the brim of the stone pot and flowed over.

Then *Bhagwan* said to *Kotma Ma*, "Now take the stone pot and carry it to the centre of *Singar dip*". *Kotma Ma* lifted the pot with the fertile soil on her head and carried it to the centre of *Singar dip*. *Bhimsen* poured more liquor on *Dharti* and the earth-mother spread and expanded and overflowed the pot and filled the whole earth down to the last corners.

When *Dharti* spread so rapidly over *Singar dip*, *Bhimsen* was afraid that she would run away and return to *Utra khand*. He threw himself down on the ground to check her advance, folded his hands and besought her, "Come back! Come back! Where are you going?" But *Dharti Mata* replied, "I am returning to *Utra khand*". *Bhimsen* however called her back and shouted, "Wait! Wait!" But *Dharti Mata* did not listen and rushed over his body lying on the ground. She said, "*Pandwa*, why should I obey your orders? There is nobody here to worship me". *Bhimsen* asked, "Who should serve and worship you? I will fetch him at once". *Dharti Mata* replied, "*Nanga Baiga* should serve and worship me". *Bhimsen* asked, "Where is *Nanga Baiga*?" *Dharti Mata* replied, "How do I know? I have never seen him myself. But you will find him sitting in the ocean".

Bhimsen now asked *Hawa Pawan*, the wind, "Where is *Nanga Baiga*?" *Hawa Pawan* replied, "Oh, I see him every day. I can bring him here in no time. *Nanga Baiga* is in the ocean. He is fishing there. He is eating fish, because there is no grain in *Singar dip*". *Bhimsen* told him, "Then bring him here quickly".

Hawa Pawan went off, as swiftly as an airplane, to see where *Nanga Baiga* was hiding with his wife. He found him and his wife standing up to their necks in the water. *Hawa Pawan* said to *Nanga Baiga*, "*Bhimsen* calls you to attend the *panchayat* (council meeting) of the *Pandwa* brothers". But *Nanga Baiga* was reluctant to go and asked, "How can I go there? There is *Bhagwan*. There are the *Pandwa* brothers. There is *Dharti Mata*. But I am naked. I won't go because I feel ashamed to appear before the meeting without clothes".

Hawa Pawan rushed back to *Bhimsen* and said, "*Nanga Baiga* refuses to come. He feels ashamed to appear before the *panchayat* without any clothes on his body".

Bhimsen went to *Bhagwan* and told him the reason why *Nanga Baiga* refused to come. *Bhagwan* blew into his hands and his breath became a cloth which he gave to *Bhimsen*. And *Bhimsen* handed it over to *Hawa Pawan* who went off with it to *Nanga Baiga*.

Nanga Baiga took the sheet of *Bhagwan* which was sixteen cubits long. But *Nanga Baiga*'s body was so large that the sheet was scarcely sufficient to cover his private parts. When *Nanga Baiga* began to dress, he found that he also needed a waist band. But there was no string to be found in the whole of *Singar dip*. So he took *Koili Nang*, the third snake which had accompanied *Kichhul Raja* to *Singar dip* on his expulsion from *Utra khand*. *Nanga Baiga* tied the snake around his waist; then he took

the sheet, passed it between his legs and stuck it in front and at the back under the waist band. And so large was *Nanga Baiga*'s body that the sheet was scarcely sufficient for him, and only a small strip of cloth was left which *Nanga Baiga* allowed to hang down in front of his belly. When *Hawa Pawan* saw it, he exclaimed, "What a huge body!" ³⁴

Then *Nanga Baiga* was ready to attend the *panchayat* of the *Pandwa* brothers. But he took his time and went on his way at a very leisurely pace. *Hawa Pawan* blew behind his back and shouted, "Hurry up a bit!" But *Nanga Baiga* could not be hurried. At last *Hawa Pawan* made a box and asked *Nanga Baiga* to be seated in it. *Nanga Baiga* sat down in the box and the wind-god blew him up into the sky and quickly carried him off to the spot where the *Pandwa* brothers were waiting.

Dharti Mata saw *Nanga Baiga* when he was still twelve *kos* (24 miles) away and began to arrange her hair. *Nanga Baiga* saw *Dharti Mata* when he had approached to within three *kos* and begged *Hawa Pawan* to stop and to let him alight. He said, "I want to walk the rest of the way".

When *Dharti Mata* saw *Nanga Baiga* from afar, she asked, "Who gave *Nanga Baiga* his loin cloth? He was naked before". *Nanga Baiga* heard what she said and replied, "By your order and the wish of *Bhagwan* did I receive this *languti*". *Dharti Mata* said, "But I am still naked. I want to become your wife". When *Nanga Baiga* heard that, he took off his *languti* and threw it towards *Dharti Mata* who took it and gave him a lotus leaf instead ³⁵. *Nanga Baiga* tore off half of it and gave it to his wife *Nanga Baigin*. The leaf was sufficient to dress both *Nanga Baiga* and *Nanga Baigin*.

Then *Nanga Baiga* approached and said, "*Johar, Dharti!* — Earth-mother, I pay my respects!" *Dharti Mata* replied, "*Johar, Raja!* Will you worship me?" *Nanga Baiga* said, "Yes, I will worship you". *Dharti Mata* told him, "Sacrifice a black cock and a black fowl to me and offer a bottle of liquor". *Nanga Baiga* then asked her, "Will you stay in *Singar dip*, if I perform these offerings to you?" *Dharti Mata* said, "From now on I, too, want to be your wife".

Then the earth-mother said to *Nanga Baiga*, "If you want me to stay with you, cut off the little finger of your right hand, divide it into four pieces and nail them down at the four corners of *Singar dip*. Then I shall always stay with you".

Nanga Baiga, who at that time had six fingers on his right hand, cut off his little finger which was very long — about a cubit! He cut the finger into four parts each of which he nailed down at a corner of the world. Then he poured a bottle of liquor on each nail.

³⁴ Thus the Baiga vindicate their peculiar fashion of dress.

³⁵ By offering his own cloth to *Dharti Mata*, *Nanga Baiga* expressed that he was willing to accept her proposal, for only a husband may offer an article of dress to a woman not his close relative. — The lotus leaf plays an important part in the cosmogony of Vedic India. According to *Taittiriya Brahmana* (1, 23) *Prajapati* sat on a lotus leaf when he began his work of creation (cf. W. RUBEN, p. 92).

That is the story of the creation of *Nanga Baiga* and of *Dharti Mata*.

An analysis of this version of the Baiga creation myth shows that, at least as far as this myth is concerned, Hindu speculation and tradition have had a powerful influence on the Baiga mind. A more comprehensive study would prove that this Hindu influence extends to other departments of Baiga life and lore as well.

When did the Baiga acquire knowledge of the substance of the myth ? It must have been a long time ago, for it takes considerable time for a myth to become an integral part of the religious ritual of an aboriginal people. And this particular myth is of great importance in the religious ceremonial of the Baiga : the whole creation myth is recited at the annual sowing feast, the so-called *bidri* ; the nailing ceremony is performed every time a man-eating tiger is exorcized ; and at least parts of the creation myth are referred to whenever a sacrifice is performed in honour of *Dharti Mata*. But it must have been at a time when the Baiga already spoke their present Indo-Aryan dialect, because they use Hindi or Sanskrit names for all the important figures in the myth.

Knowledge of the myth may have come their way by different channels. But in a general way the Baiga must have been exposed for a considerable time to the intensive influence of a Hindi-speaking people, or they would never have given up their own tribal language for a dialect of Hindi. Such a complete adoption of a new language would most likely take place in villages with a mixed Hindu population, where the Baiga would also have had ample opportunity to hear the creation myth recited by wandering religious mendicants and minstrels, who even to the present day entertain the villagers with their songs and ballads in return for a meal. But even if the Baiga had always kept aloof from the crowded Hindu villages and only occasionally, on market days, got into closer contact with Hindus, they would have had opportunity to hear the creation myth recited. For the same *sadhus* and minstrels frequent the fairs and bazars to recite their legends to an attentive audience. Or some of these wandering heralds of Hinduism may have happened to come into their isolated hamlets and stopped long enough for a recitation.

However, contact with these propagators of Hinduism must have been occasional enough to allow for the many variations which exist at present. If anything like a fixed text of the myth had been transmitted to them, they would have held fast to it, and with the proverbial retentive memory of illiterate people only minor differences would have crept in. But if they were given only occasional opportunity to hear this myth recited, they would keep in memory only the essential parts, the substance of the myth, and make up all the details from their own imagination or their own environment. And this seems to be exactly what happened.

This also shows that the Baiga, as many other aboriginal tribes of India, are not averse to the adoption and assimilation of a superior culture. This process of quiet and gradual acculturation has been going on for centuries. But there is this difference that in the past the Baiga were allowed

to adopt and to assimilate what they themselves chose. When they felt they could not withstand the assimilating power of a superior culture, they simply retreated to the less accessible areas of the jungles and hills of Central India. But now at last they are cornered ; there is no retreat possible for them. Thus they are gradually being swallowed up by the all-powerful hinduistic culture. It is a great pity that this culture is brought to them, not in its most beneficial and wholesome form, but only too often by bogus "social workers" who concentrate in their "uplift" work on the introduction of child-marriage, the enforcement of severe caste regulations, the abolition of widow-marriage, and the abandonment of a meat diet, alcoholic drinks, singing and dancing and other enjoyments and arts of living in which the Baiga excelled.

Bibliography

- J. ABBOT : *The Keys of Power*. London 1932.
 E. T. ATKINSON : *Himalayan Gazetteer*. Allahabad 1884.
 P. O. BODDING : *The Santal and Disease*. Mem. As. Soc. Bengal, vol. No. 1, Calcutta 1925.
 J. CHARPENTIER : *A Treatise on Hindu Cosmography*. In : *Bulletin of the School of Oriental Studies* 1923, vol. III, pp. 241 ff.
 S. K. CHATTERJI : *Purana Legends and the Prakrit Tradition in New Indo-Aryan*. In : *Bulletin of the School of Oriental Studies* 1936, vol. VIII, pp. 457-466.
 V. ELWIN : *Myths of Middle India*. Oxford 1949.
 — — *The Baiga*. London 1939.
 S. FUCHS : *The Children of Hari*. Vienna 1950.
 H. VON GLASENAPP : *Der Hinduismus*. Munich 1922.
 J. HASTINGS : *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh 1920.
 L. JUNGBLUT : *Magic Songs*. In : *Intern. Archiv f. Ethnographie*. Leiden vol. XLIII. pp. 1-136.
 L. KIPLING : *Beast and Man in India*. London 1892.
 W. KIRFEL : *Die Kosmographie der Inder*. Bonn 1920.
 W. KOPPERS : *Bhagwān, the Supreme Deity of the Bhils*. In : *Anthropos* 35-36. 1940-41, pp. 265-325.
 H. OLDENBERG : *Die Weltanschauung der Brahmana-Texte*. Göttingen 1919.
 W. RUBEN : *Die Philosophen der Upanishaden*. Bern 1947.
 R. V. RUSSELL and HIRA LAL : *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. In four volumes. London 1916.
-

Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)

VON DOMINIK SCHRÖDER

(Erste Fortsetzung)

IV. Bräuche um den Menschen

1. Die Vollendung des Wochenbettes *

Bericht

Bald nach der Geburt eines Kindes macht man der Mutterfamilie der Wöchnerin Mitteilung von dem frohen Ereignis. Die Mutter kommt dann ihre Tochter besuchen. Die andern Angehörigen kommen aber erst nach einem Monat. Sie bringen Geschenke und halten ein Festmahl. Am Morgen dieses Tages wird dem Kind feierlich ein Name gegeben, und am Abend bringt man es vor das Hoftor zum Empfang des Hirten. Dann singt und trinkt und tanzt man bis in die Nacht.

Einzelheiten

Geburtsmeldung: Drei Tage nach der Geburt eines Knaben oder Mädchens nimmt der Schwiegervater der Wöchnerin ein Krüglein Schnaps und etwas Ölgebäck und begibt sich zur Familie seiner Schwiegertochter. Man sieht schon gleich, warum er zu Besuch kommt, und er braucht bloß noch den Tag und die Stunde der Geburt mitzuteilen und ob es ein Knabe oder Mädchen ist. Nachdem sie dann den Schnaps getrunken haben, begibt sich die Mutter gleich zu ihrer Tochter, um nach dem Rechten zu sehen. Sie weilt einige Tage dort und wiederholt dann öfters ihren Besuch.

Abschluß des Wochenbettes: Genau 29 Tage nach der Geburt, also am 30. Tage, stellen sich die Eltern und nächsten Verwandten der Wöchnerin im Hause ihres Mannes ein. Sie bringen Kleider für das Kind

* Anmerkungen siehe p. 622.

und die Frau (ein langes Obergewand und Schuhe), ferner vier große Brotfladen, Ölkuchen und anderes Gebäck. Die Brotfladen sind rund, etwa 30 bis 40 cm im Durchmesser und etwa 5 cm dick. In der Mitte haben sie ein großes rundes Loch ¹.

Auch die andern Bekannten und Verwandten erscheinen mit Geschenken für das Kind; meist mit Stoff für Kleidchen, blau für einen Knaben, rot für ein Mädchen.

Namengebung: Am Morgen des gleichen Tages lädt man den Speerwahrer ein. Nachdem er seinen Morgentee getrunken hat, bringt der Hausherr im Hof das große Weihrauchopfer dar, und der Wahrsager wahr sagt, ob er selber oder der Familienherr dem Kinde den Namen geben soll, und welchen Namen der Geist wünscht.

Gibt der Wahrsager den Namen, dann bringt man auf einem Tablett Brot, Tee und Butter. Die Mutter nimmt das Kind auf den Arm und stellt sich vor den Wahrsager. Dieser setzt den Speer beiseite, nimmt mit dem Finger etwas Butter vom Tablett, streicht sie dem Kinde auf die Stirn und sagt z. B.: „Er soll Bergegeist heißen“. Das bedeutet, daß das Kind dem Bergegeist geweiht ist und nach dessen Namen gerufen wird ³. Danach nimmt er Brot und reicht es dem Kinde zum Essen, ebenso bietet er ihm Tee an. Aber statt des Kindes genießt die Mutter die Gaben. Hierauf geben alle im Hause dem Wahrsager und Buddhabild und draußen dem Himmel dreimal Kotou.

Wünscht der Speergeist, daß der Familienälteste den Namen gebe, so vollzieht dieser dieselben Zeremonien; der Wahrsager jedoch beaufsichtigt die Handlung mit dem bebenden Speer. Auch dem Familienältesten gibt man dann Kotou. — Diese Zeremonie nimmt gewöhnlich der Großvater oder Vater vor oder der Mann, der Herr in der Familie ist ⁴. Niemals ist es eine Frau oder ein Verwandter aus der Familie der Wöchnerin.

Anschließend an die Namengebung oder auch im Laufe des Tages muß die Mutter mit dem Kinde auf dem Arm allen Gästen Kotou geben; dafür erhält sie ein kleines Geldgeschenk für das Kind. — Gegen Mittag hält die Familie ein allgemeines Festmahl, für Männer und Frauen getrennt. Man trinkt dabei viel Gerstenwein, singt und tanzt.

Empfang des Hirten: Gegen Abend, wenn man die Tiere von der Weide zurück erwartet, nimmt der Vater oder die Mutter den Säugling auf den Arm und geht mit ihm vor das Hoftor, wo sie mit der heimkehrenden Herde zusammentreffen. Der Hirte muß dem Kinde etwas Geld geben, und der Vater schenkt ihm dafür ein Brot, welches er sogleich essen muß. Diese Sitte heißt „den Hirten bewillkommen“, die Chinesen sagen dafür „die Schafe bewillkommen“ ². — Die Gäste lassen sich durch diese Zeremonie nicht weiter stören, sondern trinken und tanzen bis in die späte Nacht: dann zerstreuen sie sich allmählich. Nur die nächsten Verwandten der jungen Mutter bleiben bis zum folgenden Tag.

Wörterliste

in Wochen sein :	<i>sara sōdzi</i> = sie sitzt den Monat ab ; <i>tsuo yüeh</i> (chin.).
das Wochenbett beenden :	<i>sara durgeni</i> = sie beendet den Monat.
	<i>ch'u-yüeh</i> (chin.) = aus dem Monat treten.
	<i>man-yüeh</i> (chin.) = den Monat erfüllen.
Empfang des Hirten :	<i>asdzi dzēlie-</i> ; <i>ying-yang</i> (chin.) = die Schafe bewillkommen.

Anmerkungen

¹ Über die Bedeutung des großen runden Loches in den Brotfladen erfuhr ich nichts.

² Der Empfang des Hirten findet sich auch bei den Chinesen, wie denn überhaupt die Beendung des Wochenbettes bei ihnen fast gleich ist. In der Gegend von Hei-tsuei-tzu (Hsi-ch'uan) erfuhr ich von dem dortigen Missionar P. FRICK, daß die Leute das Kind in die Krippe legen, damit es später viele Herden besäße und ein tüchtiger Reiter werde. Bei den Tujen war diese Sitte nicht festzustellen.

³ Unter den Tujen kommen gerne Namen vor, die einen Bezug auf einen Geist haben ; z. B. *guānbō-sdzia*, d. h. dem *Guāmbō* anvertraut ; *ifulā sdzia*, dem Berggeist anvertraut ; *xaldan sērān* (tib.)⁵, goldener Palast ; *la-šdze sērān*, Paß-Gipfel-Palast ; *tuguān ula*, Berg des *Tuguān*. Mädchen-namen werden gerne nach besonderen Anlässen gegeben, z. B. *tayin mdzuo*, volle fünfzig ; weil der Vater oder Großvater oder sonst jemand der Familie gerade fünfzig Jahre alt war ; keinen Einfluß hat aber auf solche Namen die Mutterfamilie. Bei Knaben sagt man statt des *mdzuo* (voll) *serān*, d. h. etwa „erhaben“. Andere Namen sind z. B. *wadma sdzig*, d. h. Lotosblume, für Mädchen ; oder *wadma sdzia*, d. h. dem Lotos anvertraut, für Knaben. — Auch die Chinesen haben eine ähnliche Sitte. Sie bringen z. B. einen Knaben in den Tempel des schwarzen Tigers und nennen ihn dann „schwarzem Tiger anvertraut“, *hei-hu-pao* ; oder „der Mutter anvertraut“, *niang-niang-pao*, wenn sie das Kind im Tempel der Muttergöttin zum Schutze dargeboten haben. Das chinesische *pao* und das *sdzia* der Tujen haben gleichen Sinn.

⁴ Auch ein Lama kann die Zeremonie vornehmen. Das geschieht jedoch selten. Meist macht es der Vater oder Sippenälteste.

⁵ *sērān* : tibetisch *srañ* (?) = Wohnung, Siedlung (UNKRIG).

2. Der erste Geburtstag *

Bericht

Beim ersten Geburtstag setzt der Vater das Kind auf den Kang und legt ihm verschiedene Sachen vor. Aus dem Gegenstand, den das Kind ergreift, ist ersichtlich, was es im spätern Leben wird. Danach schneidet man ihm die Haare und hängt diese an den Glückspfeil.

* Anmerkungen siehe pp. 623-625.

Einzelheiten

Das Orakel: Am Morgen des Jahrestages der Geburt bringt der Vater das Kind ins Haupthaus oder in die Küche und setzt es auf den Kang. Davor stellt er einen Kangtisch mit drei kleinen gebackenen Broten, fünf Dampfbrotten und einer Tasse Tee. Daneben legt er für einen Jungen einen spannenlangen Bogen mit einem kleinen Pfeil, Pinsel, Papier und Geld; bei einem Mädchen sind es Nadel, Zwirn, Elle, Schere, Messer. Die drei gebackenen Brötchen bedeuten die drei buddhistischen Weltengeister². Die fünf Dampfbrote versinnbildlichen die fünf Glücksgüter: Alter, Reichtum, Gesundheit, Tugend, seliger Tod¹.

Die Eltern geben dem Kinde von den Broten zu essen und lassen es Tee trinken, oder die Mutter stillt es. Hierauf fordern sie es auf, nach den Sachen auf dem Kangtisch zu greifen. Greift der Knabe nach Geld, so wird er ein tüchtiger Händler, ergreift er Pfeil und Bogen, so wird er ein starker Krieger, greift er nach Pinsel und Papier, so wird er ein Gelehrter. Ähnlich ist es bei dem Mädchen. Das Ding, das vom Kind gewählt wurde, wird an den Glückspfeil gehängt³.

Der Haarschnitt: Das Kind trägt noch Flaumhaare, da es seit der Geburt noch nicht geschoren wurde. Nun nimmt es der Vater oder sonst ein Mann auf den Arm und bringt es in den Hof. Dort rasiert ihm ein anderer Mann den Kopf, einerlei, ob es ein Knabe oder ein Mädchen ist. Auf dem Hinterkopf bleiben ein oder zwei Haarbüschel stehen⁴. Der Vater dreht die Haare zwischen den Handflächen zu einer kleinen Kugel und zwirbelt noch einen Faden heraus, womit er sie an den Glückspfeil knüpft. Früher zog man diese Strähne durch eine Lochmünze und hing diese mit der Haarkugel zusammen am Pfeil auf. So bleiben die Haare der Kinder das ganze Leben am Glückspfeil.

Danach geht der Vater mit dem Kind und dem Glückspfeil in den Hof und bringt das große Weihrauchopfer dar. Dabei macht das Kind zum ersten Male dem Himmel Kotou. Nach dem Opfer wird der Pfeil wieder an seinen ursprünglichen Platz zurückgebracht⁵.

Wörterliste

gebären:	<i>törö-</i>
Geburtstag:	<i>törödžän udur</i> ; oder zusammengezogen: <i>törödžüdur</i> .
Geburtstag feiern:	<i>törödžüdur nogdzi-</i>
jene Frau hat geboren:	<i>nie bievi törödžia</i> .
Wann bist du geboren?:	<i>tsini kidzie töröwa?</i>
ja ich feiere wirklich:	<i>nogádzia ligunadzi</i> .
die drei Weltengeister:	<i>dier xsēm sānrēdzi</i> ⁶ (tib. Redeweise).
die fünf Glücksgüter:	<i>wu-fu</i> (chin.).

Anmerkungen

¹ Bei Erklärung dieser Brote mischen sich chinesische und tibetische Vorstellungen; denn auch die Chinesen haben diese Geburtstagszeremonie. Bekannt ist das chinesische Sprichwort: *wu fu p'eng shou*, die fünf Glück-

(Zeichen) halten das Alter-(Zeichen) empor. Ein Brauch an Neujahr: In die Mitte eines roten Papierees wird das Zeichen *shou* geschrieben und im Umkreis die fünf Zeichen für Glück, *fu*.

² Um welche drei Namen es sich im einzelnen handelt, konnte nicht ermittelt werden. *sānrēdzi* (Erleuchteter) ist der Titel für die Tulkus; vgl. Abschnitt: Der Lamaempfang; ebenso unten: Anm. 6.

³ Über den Glückspfeil vgl. den betreffenden Abschnitt. Daß die vom Kind ergriffenen Dinge an den Pfeil gebunden werden, soll dem Kinde die Kraft erhalten, sich in der angegebenen Richtung zu entwickeln. Am Glückspfeil im Gehöft meines Gewährsmannes sah ich eine ganze Menge von Miniaturbogen, Pfeilen und Haarknäueln seiner Kinder und Enkel.

⁴ Die zurückgelassenen Haarbüschel sind wahrscheinlich als Ansätze für die spätere Haarfrisur gedacht gewesen (Zopf). Es war nicht festzustellen, ob sie vielleicht etwas mit einem geweihten Buddha-Schopf zu tun haben, wie z. B. bei den Lolo; vgl. LIN YÜEH-HWA: I-chia. Jedenfalls werden die Haarbüschel heute wieder abrasiert. Wahrscheinlich sind die Büschel wie die ganze Sitte aus dem Chinesentum übernommen worden. Die Chinesen nennen diese kindlichen Haartuffen *tsung-chiao* (etwa = Haupt-Hörnchen). Wie sehr sie damit das Kindesalter kennzeichnen, ergibt sich aus dem Ausdruck *tsung-chiao chih chiao*, Freundschaft seit dem Kindesalter (wörtl. Haupt-Hörnchen Verkehr).

⁵ Die erste Geburtstagsfeier ist offenbar von den dortigen Chinesen übernommen. Ein Beispiel dafür, wie sie sonst in China geübt wird, sei der Klarheit halber im Anschluß an J. DOOLITTLE: Social life (p. 90) gebracht: „Beim ersten Geburtstag wird der Mutter ein anderes Dankopfer dargebracht, und andere Geschenke an Kleidung und Essen werden von der Großmutter mütterlicherseits entgegengenommen. Wenn es ein Knabe ist, so befinden sich unter anderen Kleidungsstücken ein Paar Schuhe und eine Mütze; ist es ein Mädchen, dann finden sich unter anderen Kleidungsstücken noch Armbänder und Kopfschmuck. Die Vorbereitungen zu dem Dankopfer werden von der Großmutter mütterlicherseits getroffen“ ... usw. „Bevor man dieses Fest begeht, wird ein großes Bambussieb, so wie es die Bauern zum Getreidesieben gebrauchen, auf den Tisch vor den Ahnentafeln gelegt, wo bereits Weihrauch und Kerzen angezündet sind. Auf dieses Sieb legt man einen Satz Geldstücke, eine Schere, ein Ellenmaß, einen Kupferspiegel, Pinsel, Tusche, Papier, einen Tuschestein, ein oder zwei Bücher, das Rechenbrett, einen goldenen oder silbernen Schmuckgegenstand oder sonst ein Gerät, Früchte usw. Das Kind trägt die neuen Kleider, die man ihm gerade geschenkt hat, und wird auf das Sieb mitten zwischen die Gegenstände gesetzt. Nun kommt es darauf an, was das Kind zuerst ergreift, festhält und damit spielt. Dieser Augenblick hat für die Eltern und versammelten Freunde einen überaus großen Reiz. Man sagt, daß der Gegenstand, den das Kind zuerst ergreift, auf die spätere Tätigkeit, Beruf, Charakter und Stellung in der Welt hinweist. Ist das Kind ein Knabe und ergreift ein Buch oder einen Gegenstand, welcher etwas mit Literatur zu tun hat, wie Pinsel oder Tusche, dann nimmt man an, daß es ein großer Gelehrter wird. Packt es das Geld oder

Gold- und Silbersachen, dann wird es berühmt wegen seines Reichtums und Geschickes, sich Geld zu erwerben. In der Sung-Dynastie ergriff einmal ein Mädchen, als es ein Jahr alt war und auf das Sieb gesetzt wurde, zuerst zwei kleine Miniaturwaffen mit der einen Hand und mit der anderen zwei Gefäße, wie sie für gewisse Opfer bei staatlichen Anlässen gebraucht werden. Nach einigen Minuten legte es diese Sachen wieder hin und ergriff ein Siegel. Danach achtete es nicht mehr auf die Sachen, die vor ihm lagen. Und nun das Ergebnis: Dieses Fräulein wurde Kanzler eines Kaiserreiches.“ — Das Orakel bei dieser Geburtstagsfeier stimmt im Wesentlichen mit dem der Tujen überein.

Auch sonst feiern die Tujen den Geburtstag, sowohl Männer wie Frauen, aber erst vom 45. Lebensjahre an. Es wird ein Festmahl gehalten, an dem sich alle Verwandten beteiligen. Als Geschenke sind neun Brote üblich. Acht Dampfbrote bedeuten die acht Genien, *pa-hsien*, und ein Brot stellt den Gott des Alters dar, *shou-hsing* (Alters-Stern). Gegen Sonnenuntergang gehen alle hinaus an die Gräber und bringen das Ahnenopfer dar. Dann gehen sie heim, trinken und tanzen bis in die Nacht. — Wie die Namen beweisen, ist auch diese Sitte den Chinesen entlehnt. Die Tujen kennen ursprünglich kein Ahnenopfer; den Chinesen hingegen ist der Glückspfeil und der Liedertanz fremd.

⁶ *dier xsēm sānrēdzi*: *xsēm* = tib. *gsum* = drei; *sānrēdzi* = tib. *saṅs-rgyas* = ausgebreiteter Glanz = buddhistisch: Titel für Inkarnationen. — *dier* läßt sich nicht identifizieren; es muß aber tibetisch sein und soviel wie „Region, Welt“ bedeuten. Ich möchte es mit den drei Welten der Bon in Zusammenhang bringen; vgl. HOFFMANN: Quellen, p. 139; FRANCKE: Hochzeitslieder, p. 5 ff. — Auch den Chinesen ist diese Dreiteilung bekannt; man denke nur an das taoistische *san-ching* oder das buddhistische *san-chieh*.

3. Das Neujahrsfest *

Bericht

Das Neujahr feiern die Tujen zur gleichen Zeit wie die Chinesen. In den ersten Tagen ruhen sie sich von jeder Arbeit aus, tanzen und singen und besuchen sich gegenseitig. Erst nach dem ersten Vollmond am 15. Tage beginnt wieder der Alltag.

Schon viele Tage vorher werden Fleisch, Kuchen usw. vorbereitet. In der Nacht vom letzten Tag des alten zum ersten Tag des neuen Jahres geht niemand schlafen. Des Morgens opfert man zuerst den Göttern, verehrt die Familienältesten, bewillkommnet die Freunde³, verehrt das Obo. Am Nachmittag besuchen sich Verwandte und Bekannte des Dorfes.

Vom zweiten Tag an geht man zu Neujahrsbesuchen außerhalb des Dorfes, erneuert die Tierweihe⁶, versammelt sich im Hofe oder auf der Tenne, singt Sagen und Lieder und tanzt. Es ist eine fröhliche Zeit.

* Anmerkungen siehe pp. 628-629.

Einzelheiten

Vorbereitung: Bereits eine Woche vorher werden Schweine oder Schafe geschlachtet, Nudeln auf Vorrat geschnitten, die verschiedensten Sorten Ölkuchen gebacken, vor allem das *tagur*-Brot und gefüllte Teigpasteten³. Wichtig ist eine große Menge Gerstenwein, da in den Neujahrtagen überall viel getrunken wird. Am Tage vorher werden Haus und Hof gefegt, Laternen und Lampen hergerichtet¹ und die Fenster neu verklebt. Neuerdings schreiben die Tujen auch Frühlingsprüche auf rotes Papier wie die Chinesen und kleben sie auf die Türpfosten. Das war früher nicht so.

Nachtwache: In der Nacht vor Neujahr darf nicht geschlafen werden. Die Alten sagen: „Heute nacht wollet nicht schlafen, morgen früh wollen die Götter bewillkommnet werden.“ Darum bleibt der Hausherr mit seiner ganzen Familie auf. Man tut sich gütlich an Tee, Schnaps und dem Neujahrssen, singt und unterhält sich, bis es Morgen wird.

Der Neujahrmorgen: Beim ersten Hahnenschrei nach Mitternacht ziehen auch die letzten Nachzügler ihre besten Kleider an. Nur die ganz Alten der Familie bleiben auf dem Kang liegen. Der Hausherr stellt große, brennende Butter- oder Öllampen im Zimmer auf den Hausaltar. Im Hofe hängt er eine rote Papierlaterne mit einer Butterlampe an den Manibaum¹. Sie wird an einer Querleiste an ihm befestigt. Dann bringt er mit der ganzen Familie draußen das große Weihrauchopfer dar, und alle machen dem Himmel einen dreifachen Kotou im Freien. Das gleiche wiederholt sich vor dem Hausaltar für die zahllosen andern Geister. Während dieser Zeit glüht man im Herdfeuer einen Stein, und mit diesem Glühstein werden sämtliche Räume des Gehöftes ausgeräuchert. Dabei wird die Muschel geblasen. Das Ausräuchern kann auch von Frauen besorgt werden².

Danach folgt ein zweites Opfer. Der Hausherr nimmt Weihrauchstäbchen, für jedes Familienmitglied eins, und zündet sie im Zimmer über der Lampe an. Dann geht er hinaus um die Manistange und macht, zum Haupthaus gewandt, mit sämtlichen Familienmitgliedern dem Himmel einen dreifachen Kotou. Die Stäbchen steckt er in den Weihrauchofen auf der Rundkrippe. Hierauf wiederholt sich die gleiche Zeremonie im Haus vor dem Hausaltar, wo die neuen Stäbchen im Weihrauchbecken weiterschwelen. Während der ganzen Zeremonie werden Raketen und Böller abgebrannt, um die Dämonen zu verscheuchen. Zugleich mit dem Weihrauch wird auch gelbes Papier verbrannt, genau wie bei den Chinesen³.

Ist die Weihrauchzeremonie vorbei, so stellt der Hausherr einen Tisch in den Hof vor die Rundkrippe. Darauf kommen Tablette mit fünf Dampfbrot, fünf Ölbroten, drei *tagur*-Broten und allerlei Gebäck³. Danach gießt man eine Schale Gerstenwein aus und macht wieder dem Himmel einen dreifachen Kotou. Die gleiche Zeremonie wird vor dem Hausaltar für die andern Götter wiederholt.

Gratulation: Mittlerweile sind auch die Alten des Hauses aufgestanden. Sie erweisen nun auch dem Himmel und den zahllosen Geistern ihre Neujahrsverehrung. Dann setzen sie sich mit dem Hausherrn und den Familienältesten zum Tee auf den Kang und nehmen von ihren Söhnen und Töchtern den Kotou entgegen. Danach findet das allgemeine Frühstück statt. Die Kinder machen vor ihren Eltern Kotou, die jüngern Geschwister vor den ältern Geschwistern, die jüngeren Vettern vor den ältern Vettern usw. Die Alten geben den Jüngeren etwas Geld.

Bewillkommnung der Freude: Gegen Mittag findet die Bewillkommnung des Freudengottes statt. Man treibt dazu die Tiere auf die Tenne, opfert Brot und Wein, verbrennt Weihrauch, trinkt die Tiere und treibt sie wieder heim. Dieser Brauch ist genau derselbe wie bei den Chinesen ⁷.

Oboverehrung: Einige Familienvertreter begeben sich zu gleicher Zeit oder noch in früher Morgenstunde hinaus, um das Obo zu verehren. Bei dieser Gelegenheit werden nach dem Steinwurf die Luftpferde, die auf gelbes Papier gedruckt sind, losgelassen. Sie flattern und wirbeln in alle Winde zum Glück für die Familie ⁴.

Gratulationsbesuche: Am Mittag besuchen sich die Dorfbewohner gegenseitig. Man nimmt fünf bis sechs Brote, Weihrauchstäbchen, gelbes Papier, ein Kännchen Gerstenwein und begibt sich zur befreundeten Familie. Dort stellt der Gast die Brote vor den Hausaltar, zündet die Stäbchen an, verbrennt Papier und gießt einige Tropfen Wein auf den Boden. Danach macht er vor dem Altar Kotou und beglückwünscht den Hausherrn sowie die einzelnen Familienmitglieder. Der Niederstehende oder Jüngere hat dabei immer dem Höherstehenden Kotou zu geben. Dann setzt man sich auf den Kang ums Feuer, trinkt Tee oder Wein, unterhält sich und singt. Manchmal schließt sich auch noch im Hofe eine Tanzrunde an.

Wenn Frauen gratulieren gehen, nehmen sie keinen Wein, keinen Weihrauch und kein Papier mit, sondern nur Brote und Tee. Das Brot stellen sie auf den Altar, gießen etwas Tee auf den Boden und machen dann ihren Kotou. Sie setzen sich aber nie mit den Männern auf einen Kang.

Es ist Pflicht, daß sich die jüngeren Verwandten zu älteren Verwandten begeben. Allerdings bleibt man am Neujahrstage selber im Dorf. Erst vom zweiten Tage ab besuchen sich die entfernter wohnenden Freunde und Verwandten.

Belustigungen: In den ersten vierzehn Tagen des Neuen Jahres treffen sich die Leute immer wieder abends bei Mondaufgang in den Gehöften. Man verbrennt Weihrauch, lädt Sänger ein, welche Sagen erzählen. Man singt im Wechselgesang um die Wette. Dabei fassen sich je zwei Personen am Rockzipfel. Wenn einer den Wechselvers nicht kann oder falsch singt, schneidet ihm sein Gegner ein Stück vom Zipfel ab. So kann jemand an einem Abend sein ganzes Kleid versingen.

Vor allem treffen sich die jungen Leute auf der Tenne und singen im Reigen allerlei Lieder. Das dauert die ganze Nacht, besonders beim ersten

Vollmond. Erst gegen Morgen macht man Schluß. Jungen und Mädchen mischen sich zwanglos im Kreise, kleine Buben, mit umgedrehtem Fell bekleidet, stellen Dämonen dar und schlagen auf Hölzer, andere machen chinesische Händler nach, treiben allerlei Possen usw.⁵

Nach dem 15. Tage beginnt wieder das gewöhnliche Leben der Arbeit. Aber man zehrt noch lange von den vielen Ölbroten.

Lied : Auf Neujahr wird gerne folgendes Lied gesungen :

1. Auf Neujahr gibt man dem Himmel Kotou,
verbrennt Weihrauch und dann ißt man.
2. Wenn du die Gesetze des Kaisers hältst,
wirst du im spätern Leben Minister.
3. Wenn du die Wohltaten der Eltern nicht vergißt,
wirst du später lange leben.

Wörterliste

Neujahr :	<i>šeni sara</i> = neuer Monat.
Neujahr feiern :	<i>šeni sara noğdzini</i> .
letzter Tag des alten Jahres :	<i>tsiafudzarē šelōn</i> = des Dreißigsten Abend. <i>uđurdza xuānuo</i> = Tag — spät.
Schwein schlachten :	<i>xgeŋi ala</i> .
Ölgebäck backen :	<i>tsiānguor tsina</i> .
Wein destillieren :	<i>dērasēngē dzinlie</i> .
dünne Nudeln walzen :	<i>narin šelōnge dielge</i> .
Pasteten dämpfen :	<i>šemiēnge dzinlie</i> .
Tachurbrote backen :	<i>tağur šdimiēnge sira</i> .
wenn es dunkelt, den Dreißigsten feiern :	<i>xara wolgu tsiafudzar noğdzi</i> .
Heute wollet nicht schlafen, morgen früh sollen die Götter bewillkommnet werden :	<i>niu šelōn bi ndēra, malōn siernege purgan dzēliegu</i> .
Stäbchenweihrauch verbrennen :	<i>gudzi šda</i> ; <i>shao-hsiang</i> (chin.).
Papier verbrennen :	<i>bio šda</i> ; <i>shao huang piao</i> (chin.).
Bewillkommnung der Freude :	<i>ying hsi</i> (chin.).

Anmerkungen

¹ Die Lampen sind große kupferne Butterlampen oder die kleinen kupfernen Schälchen. — Ist kein Manibaum vorhanden, dann hängt man die rote Lampe an eine Dachlatte vor der Türe des Haupthauses. Diese Lampe dürfte wohl der chinesischen Himmelslaterne nachgemacht sein. Auch die Chinesen ziehen eine solche Lampe an einem hohen Mast im Hofe wie eine Fahne hoch und lassen sie jeden Abend brennen. Sie heißt *t'ien-teng*, d. h. Himmelslampe.

² Das Ausräuchern mit dem Glühstein soll das Haus reinigen und die Dämonen vertreiben, ähnlich wie das Raketenknallen.

³ Über die Brotarten vgl. DOM. SCHRÖDER, Ying-hsi. *Anthropos* 41-44. 1946-49. p. 186, Anm. 3 ; im gleichen Artikel ist die ganze Zeremonie der Bewillkommnung der Freude beschrieben.

⁴ Vgl. Abschnitt : Der Manibaum, Anm. 7.

⁵ Diese Reigen sind genau so wie bei den benachbarten ackerbauenden Fandse und Chiafandse, Männer und Frauen, Buben und Mädchen bilden

einen Kreis. Eine Person singt vor und gibt auch die Tanzbewegung an. Die andern singen den Refrain und wiederholen gemeinsam die Bewegung. Auch zu zweien tanzt man im Rhythmus des Liedes. Diese Tänze werden auch sonst bei Belustigungen aufgeführt, z. B. bei Hochzeit, bei Ankunft des Lama usw. Von den Liedern gibt es viele Arten; man teilt sie in zwei Gruppen ein: Familienlieder, die anständig sind und im Hause gesungen werden; wilde Lieder, die meist recht derben Inhalt aus dem Liebesleben bringen. Die Melodien sind weitgehend dieselben bei den Fandse. Man singt neben Tujenliedern auch chinesische und tibetische. Das hier angefügte Lied ist im Urtext tibetisch. — Bei diesen Mondscheintänzen verbringen die jungen Leute die ganze Nacht im Freien, und mehr als ein Pärchen sieht man abseits verschwinden. Über die Liederarten vgl. SCHRÖDER: Hochzeitslieder.

⁶ Vgl. Abschnitt: Die Tierweihe.

⁷ An Neujahr befragen die Tujen auch allerlei Orakel ähnlich wie die Chinesen, z. B. das Futterorakel, bei dem man Tiere mit verschiedenen Brotarten füttert, um daraus über die Ernte zu voraussagen (vgl. SCHRÖDER, Ying-hsi; und oben, Anm. 3). Ein anderes Orakel ist das Eisbrechen. Junge Burschen und Männer gehen an den Fluß, nehmen eine Platte Eis und brechen sie auseinander. In den Bruchlinien sind Bilder von Getreidesorten erkennbar; die Arten, die am deutlichsten hervortreten, lassen im Jahre die beste Ernte erwarten. Dieses Orakel ist auch bei den Chinesen zu finden.

⁸ Ähnlich wie bei den Chinesen wird auch der Herdgott fortgebracht und am Neujahrmorgen wieder feierlich eingeführt. Über eine originelle Tujenzeremonie bezüglich des Herdfeuers konnte ich nichts erfahren. Dem Herdgott wurde von jeher ein Weihrauchopfer dargebracht, aber es ist unsicher, ob man dabei Zypressenzweige ins Feuer warf. Heute werden allgemein Weihrauchstäbchen hinterm Herd an die Wand gesteckt, genau wie bei den Chinesen.

Eine andere Feuerzeremonie findet in der ersten Vollmondnacht des Jahres vom 14. zum 15. Tag statt. Junge Leute zünden auf dem Wege oder auf der Tenne eine Reihe kleine Strohfeuer an (10-15) und springen darüber. Man sagt, das tue man, um rein zu werden; andere meinen, es sei nur zum Spaß. Die dortigen Chinesen, die auch diese Sitten haben, behaupten, es sei ein alter chinesischer Brauch. Sie erzählen auch eine Sage darüber, die ich vergessen habe. Sie hat etwas mit einer Kriegslist alter Helden zu tun, deren Andenken man feiern will. — Zum Reinigungsfeuer vgl. Abschnitt: Das Weihrauchopfer, Anm. 9.

Gerade in den Neujahrsbräuchen tritt die starke Vermischung mit chinesischen Sitten hervor, so daß sich im einzelnen nicht bestimmt sagen läßt, was ursprünglich den Tujen zugehört. Man kann aber wohl die *ying-hsi*-Zeremonie, Erneuerung der Tierweihe, und vor allem das Tanzen und Liedersingen, das die Chinesen nicht kennen, ihnen zuschreiben.

Die Liedertänze weisen auf einen engen Zusammenhang mit dem wachsenden Mond hin, da sie meist nachts, am 15. Tag sogar die ganze Nacht, aufgeführt werden. Es ist fast, als gelte die Neujahrsfeier in erster Linie dem neuen Monde. Nach dem ersten Vollmond wird alles schlagartig abgebrochen.

4. Der Alters-Segen *

Bericht

Alte Leute, Männer und Frauen, laden den Lama ein, damit er sie segne und belehre. Das ist ein großes Familienfest. Lange vorher schon wird es vorbereitet.

An einem bestimmten Tage kommen dann die Bekannten und Verwandten, bringen dem Alten Geschenke und gratulieren. Sie werden mit Tee und Kuchen bewirtet. Man singt und tanzt und hält ein Festmahl. Die jungen Leute holen den Hutuktu ab. Wenn er ankommt, tanzen die Frauen des Dorfes, und im Hofe verbrennt man Weihrauch. Der Hutuktu segnet die Festgäste und den Alten.

Am Nachmittag wird dann die Altersweihe vorgenommen. Der Hutuktu macht einige Tormas, welche weggebracht werden. Danach kniet sich der Alte auf die Filzmatte vor den Hutuktu, wird mit Weihwasser gesegnet, erhält Belehrungen und wird mit einer gelben Schärpe umgürtet. Er gleicht dann einem Laienmönch. Der Mutterbruder bestimmt, welchen Lohn der Hutuktu erhält. Am andern Morgen kehrt der Hutuktu in sein Kloster zurück.

Die Weiheperson hat jetzt besondere Gebote zu halten, muß am ersten und 15. des Monats sich zur Betrachtung zurückziehen, fasten und beten. — Nicht alle Leute können sich diese Feier leisten, denn sie ist sehr teuer.

Einzelheiten

Die Weiheperson : Die Person kann eine Frau oder ein Mann sein. Sie soll ein hohes Alter haben ; meist ist sie gegen 60 Jahre alt. In diesem Alter sind sie nämlich fromm und besonnen und können die Vorschriften besser halten. Junge Leute sind lebenslustig, heftig und unbeherrscht. — Die Weihe wird nur von einer Inkarnation, Hutuktu, vorgenommen, nicht von einem gewöhnlichen Lama.

Vorbereitungen : Die Vorbereitungen werden im Einvernehmen mit dem Mutterbruder getroffen. Er bestimmt den Tag und den Hutuktu, der eingeladen werden soll. Da an der Feier das ganze Dorf teilnimmt, wird schon lange vorher Geld gespart. Man schlachtet Schafe, Schweine oder ein Rind ; bäckt Ölgebäck, Brot und Ölstengel, *san-tzu*, auf Vorrat ; richtet Haus und Hof her, brennt Schnaps, kauft neue Kleider und sorgt für die Geschenke des Hutuktu. Dieser schickt schon einige Tage vorher einen oder mehrere Mönche, welche das Zimmer für ihn in Ordnung bringen und die Küche vorbereiten, damit er würdig wohnen und essen kann.

Gratulation und Gästeempfang : Am festgesetzten Tage zieht die Weiheperson ihre besten Kleider an und verweilt in einem saubern Nebenraum. Schon am frühen Vormittag kommen die Besucher, Verwandte und

* Anmerkungen siehe pp. 634-635.

Gäste. Sie gratulieren der Weiheperson und bringen Geschenke; meist wickeln sie noch ein Hada darum, das sie der Person feierlich überreichen. Die Geschenke werden in einem Raum auf eine Lade, meist vor einen Hausaltar, gelegt. Man schenkt Brote, Ölgebäck, Tuch, Hadas, Silbergeld usw. Damit alles nach Sitte und Ordnung geht, wird ein Zeremonienmeister bestimmt.

Von den Gästen ist der Mutterbruder die Hauptrespektperson. Man geht ihm schon entgegen und überreicht ihm ein Hada. Wenn er kommt, steigt die Weiheperson vom Kang herunter und empfängt ihn. Er überreicht ihr dann die Geschenke und wird auf dem Ehrenplatz mit Tee und Kuchen bewirtet. Dann trinken alle zusammen Tee und Schnaps und brocken zerkleinerte Ölstengel in die Näpfe. — Außer dem Mutterbruder müssen die Tochtermänner und die Kinder der Tochter der Weiheperson ein Hada und Geld schenken. Dafür erhalten sie beim Weggang später ein größeres Entgelt.

Festmahl: Das Festmahl findet im Hofe statt, zuerst für die Männer, dann für die Frauen. Es werden drei Felder abgeteilt, rechts und links für die Gäste und in der Mitte für den Mutterbruder mit den zwei nächsten Verwandten. Diese drei sitzen mit dem Rücken zur Haupttüre des Haupthauses auf einer Filzmatte zu ebener Erde und haben einen niedrigen Kengtisch vor sich mit den Speisen; sie werden eigens von den Zeremonienmeistern bedient. Auf den beiden Feldern rechts und links wird im Geviert Stroh gestreut; davor legt man Bretterbohlen und manchmal auch Matten, welche die Tische vertreten sollen. In der Mitte jedes Geviertes brennt ein Feuer, in dem man Tee und Schnaps wärmt.

Das Essen wird eingeleitet mit Tsamba und Tee, der mit Butter und Milch genommen wird. Daran schließt sich Schafffleisch oder Schweinefleisch; je fetter, umso lieber und vornehmer ist es. Es wird sehr viel getrunken. Als Hauptspeise folgt Reis, welcher mit Butter und Zucker und süßen Wurzeln durchmischt ist. — Nach den Männern essen die Frauen. — Während des Mahles sind immer einige frei, die singen und tanzen.

Festsetzen des Gebetslohnes: Nach dem Essen gießt der Zeremonienmeister dem Mutterbruder Schnaps ein. Die Söhne, Töchter und Schwiegertöchter knien vor dem Mutterbruder nieder. Der Zeremonienmeister überreicht ihm ein Hada und beginnt mit dem Verhandeln des Preises. Der Mutterbruder beansprucht teure Gaben und viel Geld für den Lama; der Zeremonienmeister muß durch seine Redegewandtheit allmählich die Forderungen heruntersetzen, bis man sich schließlich auf eine vernünftige Höhe einigt. Dann stehen die Söhne und Töchter auf, machen Kotou, danken dem Mutterbruder und gehen. Es ist ähnlich wie bei dem *pai-ta*, vor der Leichenverbrennung¹.

Ankunft des Lama: Bereits tags zuvor oder am frühen Morgen sind Reiter zur Lamaserie geritten, den Hutuktu abzuholen. Er kommt gegen Mittag an und wird unter den üblichen Zeremonien ins Haus geleitet. Auf der Tenne vor dem Hoftor tanzen und singen die Frauen aus Leibeskräften. Im Hofe wird das Weihrauchopfer verbrannt und die Muschel

geblasen. Den Lama geleitet man zum Kang im Haupthaus; dort ruht er sich aus und trinkt Tee.

Nach geraumer Zeit stellen sich der Mutterbruder und die Zeremonienmeister bei ihm vor, schenken ihm ein Hada und bitten ihn, die Festgäste zu segnen. Draußen vor der Tür des Haupthauses setzt er sich auf einen Stuhl, und alle ziehen mit gebeugtem Haupte vorbei, der Mutterbruder zuerst. Der Hutuktu berührt jedem den Scheitel oder die Stirn mit seinem schweren Gebetbuch. Das nennt man den Lamasegen, von dem die ganze Zeremonie den Namen hat². — Die Weiheperson kommt nicht, sondern wartet bis später.

Die Altersweihe: Nachdem im Haupthaus die üblichen Butterlampen und Schälchen vor dem Hausaltare aufgestellt sind, macht der assistierende Lama einige Tormas, darunter auch ein kleines. Die Tormas werden auf ein Tablett vor den Hausaltar gestellt.

Auf den Boden vor dem Kang des Hutuktu breitet man eine Filzmatte aus und stellt das kleine Torma darauf. Die Weiheperson tritt, gefolgt von dem Mutterbruder und ihren Kindern, herein, kniet sich barfüßig und barhäuptig (die Frauen ohne Kopftracht mit herunterhängenden Zöpfen) auf die Matte, macht dreimal Kotou und bleibt vor dem Torma knien.

Der Hutuktu betet über den Weihekandidaten. Dieser hält die hohlen Hände hin, in welche der Hutuktu aus seiner Kanne Weihwasser gießt. Er trinkt es. Es folgt ein zweiter Guß in die hohlen Hände. Der Weihekandidat spült damit den Mund und speit das Wasser zweimal über das Torma. Mit dem dritten Wasserguß in die hohlen Hände wäscht er sich das Haupt. Schließlich folgt der letzte Guß, mit dem er sich das Gesicht wäscht⁴.

Danach besprengt ihn der Hutuktu mit Weihwasser aus der Kanne und wirft Tibet-Gerste, welche er dreimal angeblasen hat, über ihn. Das Wasser weiht er mit den Gewürzen schon vorher, nachdem die Tormas fertig sind. Zum Besprengen gebraucht er die Pfauenfeder, nicht einen Lebensbaumzweig.

Jetzt bringen der Zeremonienmeister, die Tochtermänner und Kinder das Torma, das vor dem Kandidaten steht, zum Hofe hinaus und werfen es fort. Der Mutterbruder bleibt da, und nachher kommen nur noch die eigenen Kinder hinzu. Sie stellen oder knien sich im Nebenraum hinter die Weiheperson und schließen die Tür, weil nur wenig Leute zugegen sein sollen. Nur die Weiheperson bleibt im Lamaraum vor dem Kang knien.

Der Weihekandidat wäscht sich nun wieder auf die oben beschriebene Weise, wird wieder mit Weihwasser besprengt und mit Tibet-Gerste beworfen. Der Zeremonienmeister nimmt einen Eisenlöffel, legt etwas Glut aus dem Feuerbecken des Lama hinein, streut zerstampften Zypressenweihrauch darauf, und der Lama wirft wohlriechendes Gewürz darüber. Damit wird die Weiheperson ringsum abgeräuchert und ist nun vollständig rein. Der Hutuktu betet über ihn das Weihegebet und belehrt ihn, welche Gebote er von jetzt an zu halten hat. Diese Gebote beziehen sich auf Fasten, Enthaltbarkeit, Tötungsverbot, Gebet usw. Sie sind für Männer und Frauen etwas ver-

schieden. Die Belehrung geschieht in der Tujensprache, damit der Kandidat sie versteht.

Jetzt folgt das Anlegen der gelben Schärpe. Sie ist etwa eine Hand breit und 4-5 Ellen lang. Es soll keine Seide sein. Halbseide ist erlaubt, meist ist es Baumwolle. Der Kandidat hat sie selber zu besorgen. Diese Schärpe liegt vor dem Hutuktu auf dem Kangtisch und wird zu gleicher Zeit wie die Weiheperson abgeräuchert. Mit Weihwasser wird sie nicht besprengt. Der assistierende Lama legt dem Kandidaten die Schärpe über die linke Schulter und bindet sie unter dem rechten Arm mit einem gelben Faden, der ebenfalls abgeräuchert wurde, zusammen. Das Tuch hat denselben Namen wie die Tuschleife, die die Lamas über die Schulter werfen.

Da die Weihe erst am späten Nachmittag geschieht, ist es mittlerweile Abend geworden. Jetzt erst nimmt der Hutuktu die Hauptmahlzeit ein. Im Hofe aber sammeln sich die Gäste um das Feuer, wärmen ihren Schnaps und singen und tanzen bis in die Nacht.

Am andern Morgen verrichtet der Hutuktu seine üblichen Morgengebete, trinkt Tee und erhält seinen Gebetslohn: mehrere Kiepen Brot, Fleisch, Geld usw. — Die Gäste haben schon tags zuvor nach dem Festessen je ein Stück Fleisch oder Speck und vier Stück Ölgebäck erhalten. Der Mutterbruder, die Tochtermänner und deren Söhne erhalten acht Ölbrote, ein größeres Stück Fleisch und ein Hada; denn sie haben dem Kandidaten auch mehr Geschenke gebracht als die andern. — Nach dem Morgenimbiß begibt sich der Hutuktu in sein Kloster zurück. Man begleitet ihn nicht, bringt ihm aber die Geschenke ins Kloster nach. Dort stiftet man für die Mönche einen großen Kessel Tee und für die Tempelgötter Lampenbutter³.

Pflichten und Vorrechte der Weiheperson: Die Weiheperson zählt als Laienlama bzw. Laiennonne. Darum wird sie nach dem Tode auf feierliche Weise in dem vom Hutuktu gesegneten Leichenofen verbrannt. Der Hutuktu, der sie geweiht hat, erhält bei der Übermittlung der Todesnachricht seines Kandidaten zwölf Dampfbrote und drei *tagur*-Brote und muß für ihn besonders beten. Er nimmt auch gewöhnlich die Totenzeremonien vor.

Der Geweihte darf nun sein ganzes Leben lang keinen Alkohol mehr trinken, nicht rauchen, keine Eier und kein Fleisch von gefallenen Tieren und kein Hühnerfleisch essen; nur Fleisch von geschlachteten Tieren ist ihm gestattet. Er hat sich des Geschlechtsverkehrs zu enthalten und jeden Monat sich zur Betrachtung zurückzuziehen.

Das geschieht am ersten und fünfzehnten Tage, es sind Fasttage und Tage der Betrachtung. Meist kommt noch der achte Monatstag hinzu. An diesen Tagen bringt er morgens feierlich das Weihrauchopfer dar. Dann zieht er sich auf den Kang zurück, trinkt „leeren Tee“, d. h. reinen Tee ohne Zutaten und ohne Essen. Er hält Betrachtung und betet an seiner Manischnur. Niemand darf ihn stören, auch wenn Gäste kommen; er selber kümmert sich ebenfalls um nichts. Während dieser Zeit darf er nicht schlafen. Auch darf er nicht in den Tempel oder zum Obo gehen. Erst am Nachmittag nimmt er eine Mahlzeit zu sich, die aber besser und reichlicher als gewöhnlich ist⁵.

Wörterliste

Altersweihe :	<i>šge lama ndziala-</i> = großes Lama-Einladen. <i>törödzuður noğdzi-</i> = Geburtstag feiern.
Zeremonienmeister :	<i>känguo</i> .
den Hutuktu abholen :	<i>ğdzō niwa</i> (zweimal) (oder <i>dānwu</i> , wenn das erste Mal).
Mutterbruder	<i>nēgā</i> ; <i>achiu</i> (chin.) ; <i>ayān</i> .
Sohn des Mutterbruders :	<i>ku-chiu</i> (chin.).
Schärpe :	<i>ğēdzān</i> (tib. Lehnw.) ⁶ .
unter Gebet in den Lamastand aufnehmen :	<i>ğēsniēn dźēwla-</i> .
Einkehrtag halten :	<i>pi-chai</i> (chin.) ; <i>ğōnsōn</i> (tib. Lehnw.) ⁶ .
Mitglied der gelben Kirche :	<i>ğēlōnba</i> (tib. Lehnw.) ⁶ .

Anmerkungen

¹ Näheres siehe Kapitel : Totenbräuche und Leichenverbrennung. Auch hier ist die hervorragende Stellung des Mutterbruders besonders auffällig.

² Vgl. Kapitel : Empfang des Lama. Ich konnte keinen andern Namen feststellen als *lama ndziala* ; *ndziala* hat eine ganze Reihe Bedeutungen, unter anderem auch : einen Hutuktu einladen. Weil die Altersweihe das größte religiöse Ereignis einer Familie ist, wozu der Hutuktu eingeladen wird, wird es eben die „Einladung“ schlechthin genannt. Es ist eine Zeremonie, in welcher durch die Weihe eine besondere Beziehung zum Mönchstum hergestellt wird.

³ Hieraus geht hervor, wie kostspielig die Altersweihe ist. Sie ist darum allein schon sehr angesehen. Ich entsinne mich eines Falles, daß ein junger Mann diese Feier für seine alte Mutter organisierte. Die Leute meinten : „So ein armer Schlucker will eines solchen Ansehens willen sein Vermögen ruinieren. Dieser Gernegroß.“ Aber sie machten am Festtage selber eifrig mit.

⁴ Die Waschung spielt ja in allen Weihezeremonien eine große Rolle, auch Buddhabilder werden gewaschen, bevor sie „beseelt“ werden. Vgl. dazu auch FILCHNER : Kumbum, p. 267 ff. ; FILCHNER : Om mani padme hum, p. 137-141 ; ferner das Kapitel : Totenbräuche und Leichenverbrennung.

⁵ Zum Ganzen vgl. FILCHNER : Kumbum, p. 199. Die hier beschriebene Zeremonie ist viel ausführlicher als dort und weicht auch etwas ab. Den Namen *Upāsaka* (resp. *Upāsika*) nannte der Gewährsmann nicht. Auch wußte er nicht die Vorschriften im einzelnen. Wohl bestätigte er, daß der Kandidat nach jedem Gebot zu bejahen habe, er wolle es halten. Der Alte hat an sich selber nicht die Weihe vornehmen lassen. Das Volk betrachtet die Weihe-Personen als Laien-Gelong ; man wird hier an die Ähnlichkeit mit dem dritten Orden im christlichen Abendland erinnert.

Aus den Geboten ist auch klar, warum junge Leute für die Weihe nicht in Frage kommen. Allerdings kann diese Weihe in jedem Lebensalter, bei oder nach dem Tode, ergänzt werden ; dann sind auch junge Leute nicht mehr fähig die Gebote zu übertreten. Die Altersweihe scheint nur die letzte Stufe einer Weihefolge von Laien zu sein, die parallel zu den Weihestufen der Lamas vorgenommen werden. Der Gewährsmann erwähnte einmal eine Art Taufe, bei welcher das *dźawdzi* (tib.) gebetet wird ; chinesisch heißt dieses Gebet *hsi-lien-ching*, Gebet des Gesicht-Waschens. Offenbar war die von

FILCHNER beobachtete Zeremonie eine solche Knabentaufe; Om mani padme hum, a. a. O. Später folgt dann noch eine zweite Weihe für junge Leute, die nach dem entsprechenden Gebete *gāṅsgur* (tib.)⁶ heißt, auf Chinesisch *san-hun ching*, Gebet der drei Seelen, genannt. So teilte mir der Gewährsmann mit. Leider konnte ich diese Zeremonien nicht mehr aufnehmen.

⁶ *gēdzān*: tibetisch *gzan* = die gelbe Schärpe der Lamakleidung. — *gōṅsōṅ*: tib. *dgoṅ* = Einsamkeit, *soṅ*: fortgehen; Sinn: in die Einsamkeit gehen. — *gēlōṅba*: tib. *dge* = Tugend, *sloṅ* = sich befeißigen, *pa* = zugehörig; Sinn: Ein Tugendbeflissener. — *gesnien*: tib. *dge* = Tugend, *bsñen* = sich nähern. — *gāṅsgur*: tib. *dbaṅ* = Gewalt, *bskur* = weihen übertragen. Es ist die Zeremonie der Gewaltübertragung gemeint, wobei jeder Lama einen geheimen Namen erhält (UNKRIG).

5. Totenbräuche und Leichenverbrennung *

Bericht

Ist jemand dem Tode nahe, dann werden ihm die Kleider ausgezogen, falls er auf dem Kang überhaupt solche trägt. Man wäscht, rasiert oder frisiert ihn, wenn es eine Frau ist, und bindet ihn sofort nach dem letzten Atemzug in Hockerstellung. Über die Schulter wird ein Stück Tuch geworfen, welches das einzige Kleidungsstück des Toten ist.

Danach setzt man ihn in eine Totenlade, die wie ein tragbares Haus aussieht, und stopft ihn mit Stroh fest. Die Lade wird in einem Zimmer auf den Boden gestellt, und die nächsten Angehörigen halten dort Totenwacht. Bei jeder Mahlzeit bringen die Leute etwas von den Speisen vor die Totenlade, verbrennen Papier und machen Kotou. Jeden Abend versammeln sich die Nachbarn und Freunde und beten, im Kreise hockend, für den Toten. Einige Tage vor der Verbrennung lädt der Zeremonienmeister einen Lama ein, damit er die Totenzeremonien vornehme und die Leiche verbrenne. Zuvor aber muß der Mutterbruder die Leiche freigeben; das geschieht am Vorabend beim Essen, wenn er Rechenschaft für den Toten und dessen Bestattung fordert.

Die Verbrennung wird außerhalb des Ortes in einem Leichenofen vorgenommen, den man jedesmal an einem andern Orte mauert. Der Lama nimmt dabei fast dieselben Zeremonien vor, wie beim Feuerguß. Nach der Verbrennung werden die restlichen Knochen in einem Holzkasten geborgen und an Ort und Stelle vorläufig begraben. Erst im nächsten Frühjahr übertragen sie die Angehörigen auf den Familienfriedhof. — Kleine Kinder werden nicht begraben. Erwachsene Mädchen verbrennt man ohne Zeremonien still an einem abgelegenen Ort.

Die strenge Trauerzeit beträgt 49 Tage. Zum Zeichen der Trauer wenden die Männer die Kleidung um, und die Frauen entfernen den Schmuck und bestimmte Teile ihrer Kopftracht.

* Anmerkungen siehe pp. 650-658.

Einzelheiten

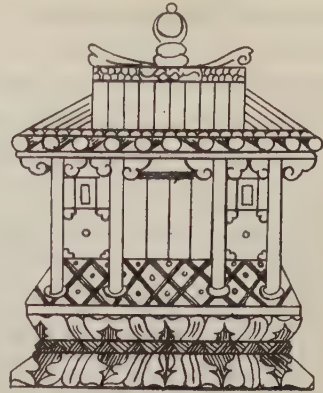
Herrichtung der Leiche: Kurz vor dem Tode rasieren die Männer dem Sterbenden zuerst den Kopf und dann den Bart. Tritt der Tod aber zu plötzlich ein, so daß sie ihn nicht mehr lebend rasieren können, so unterbleibt es. Nach dem Rasieren entkleidet man ihn und wäscht ihm Hände, Gesicht und Füße, nicht den ganzen Körper. Bei Männern tun das die Männer, bei Frauen die Frauen. Die Frauen behalten ihre langen Haare, ebenso die Mädchen. Man frisiert ihnen einen Scheitel in der Mitte und flicht zwei dreistrännige Zöpfe, die über die Brust oder den Rücken herabhängen. Bei einem plötzlichen Tode wird die Leiche nur gewaschen und gekämmt; das Waschen geschieht dann nur mit einem feuchten Tuche¹.

Ehe der Sterbende den letzten Atemzug tut, legt ihm jemand eine Manikugel, ein Stück Gold, ein Stück Silber und ein Stück Butter in den Mund. Die Manikugel gewährleistet ihm nach der späteren Wiedergeburt ein hohes Alter². Gold und Silber bezeugen bei der Wiedergeburt, daß er aus einem reichen Wohlstand kommt und auch dann wieder Gold und Silber erwerben wird. Butter ist die vornehmste, alltägliche Nahrung und soll es auch wieder im späteren Leben sein.

Sobald sich am Toten kein Lebenszeichen mehr feststellen läßt, bringt man ihn auf dem Kang, auf dem er verschied, sofort in Hockerstellung, noch ehe die Leiche erstarrt³. Die Hände werden bei gekrümmten Armen mit den Flächen zusammengelegt und aufrecht gegen die Brust gedrückt, daß sie das Kinn berühren. Die Daumen werden nicht gekreuzt. Die Handwurzeln werden mit einer Hanfschnur zusammengebunden und diese um den Hals gelegt, so daß die Hände zusammenbleiben und nicht nach vorne herunterfallen können. Dann preßt man die Oberschenkel fest gegen Brust und Arme und drückt die Waden an die Oberschenkel, so daß Füße und Gesäß in einer Ebene ruhen. Damit die Füße ihre Haltung beibehalten, werden sie mit einer Hanfschnur umschlungen⁴. Nun nimmt man ein viereckiges Stück Tuch, ungefähr zwei Ellen im Quadrat, schneidet in der Mitte ein rundes Loch und wirft es dem Toten so über den Kopf, daß die spitzen Enden über Brust, Rücken und Schultern fallen. Dieses Tuch heißt „Totenkleid“. Bei Leuten, welche die Altersweihe empfangen haben, ist es gelb; bei jungen Leuten weiß. Es ist einerlei, aus welchem Stoff es besteht⁵. — Alles dies muß geschehen, solange die Leiche noch beweglich ist. Ist sie starr, dann hält sie die Stellung ziemlich unverändert bei.

Die Totenlade: Die Totenlade wird entweder schon lange vor dem Tode oder erst nach dem Tode hergestellt, ähnlich wie bei den Chinesen der Sarg bisweilen Jahrzehnte vorher schon fertig ist. Nur arme Leute zimmern die Totenlade erst nach dem Ableben. Die Lade ist immer aus Holz; aber es ist belanglos, aus welchem Holze sie gemacht wurde; sie wird ja nicht, wie bei den Chinesen der Sarg, begraben, sondern mit dem Toten verbrannt. Die Lade hat die Höhe einer Sänfte oder eines Tragstuhles; der Tote paßt genau hinein. Der Boden der Lade läuft in vier Tragbalken aus,

ähnlich wie eine flache Sänfte. Die Lade ist aber kein einfacher Holzkasten, sondern stellt einen kleinen Tempel dar, mit Dach und Türen und oft sehr reichem Schnitzwerk, ähnlich wie die Totenlade der chinesischen Bonzen⁶. Aber sie hat, anders als diese, auf der Dachmitte noch Sonne und Mond, ähnlich der Spitze einer Manistange; das wird allgemein als notwendig betrachtet. Bemalung und Verzierung der Lade richten sich nach der Wohlhabenheit, der Frömmigkeit und der Anhänglichkeit der Angehörigen.



Totenlade.
(Zeichnung eines Tujen.)

Bestimmte rituelle Vorschriften für die Anfertigung der Lade gibt es nicht. Der Schreiner erhält den gewöhnlichen Arbeitslohn und überdies noch zwölf Brote, zwei Ellen weißes Tuch und ein kleines Maß Weizen (sechs Pfund). Dieses Maß Weizen wird nach der Arbeit auf den Hausaltar gestellt, und der Schreiner legt seine Werkzeuge darauf. Der Hausherr steckt einige brennende Weihrauchstengel dazwischen und stellt die Brote davor. Dann machen alle einen dreifachen Kotou⁷. Das weiße Tuch erhält der Schreiner erst beim Trauermahl.

Aufbahrung: Ist die Lade schon beim Tode vorhanden, so wird die Leiche sofort hineingebracht. Ist sie noch nicht fertig, dann setzen die Leute den Toten in Hockerstellung auf den Kang oder den Boden des Zimmers, worin er verschied. Zuvor legen sie aber eine weiße Filzmatte als Unterlage hin; Stroh gebraucht man nicht. Niemand darf mit dem Toten im gleichen Raume schlafen oder wohnen; wohl in einem Nebenzimmer. Vor der Hockerleiche steht ein Tisch mit zwölf Broten, die von der eigenen Familie stammen, und eine Wasserlampe.

Das Einbringen in die Lade geschieht immer durch Männer. Der Sohn setzt den Vater und die Mutter ein. Der Vater aber nie den Sohn; das besorgen die jungen Brüder oder Vettern. Auch weibliche Personen werden von den Männern in die Lade gebracht. Nachdem dann die Leiche mit Stroh festgestopft ist, wird rückwärts ein Brett von oben eingeschoben. Die Männer waschen sich danach die Hände. Die Lade wird in einem Zimmer auf vier hochgestellte Lehmsteine gestellt, damit man beim Transport später leicht untergreifen kann. Gewöhnlich breitet man vorher noch eine weiße Filzmatte hin. Die Lade eines verstorbenen Hausherrn oder dessen Frau steht immer im Haupthaus; in andern Fällen stellt man sie in das Zimmer, worin der Tote gewöhnlich gelebt hat.

Neben die Lade kommt ein kleines sargähnliches Kästchen, dessen Deckel wie die der chinesischen Särge festgepflockt wird. Es ist das Kästchen, worin nach der Verbrennung die restlichen Knochen geborgen werden. An der Lade lehnt gewöhnlich noch ein Teigroller (Nudelwalze), der bei der Herstellung eines Sarges oder einer Totenlade zugleich angefertigt wurde⁸.

Andere Teigroller werden überhaupt nicht gebraucht. Wie bei der Hockerleiche, wird auch vor die Totenlade ein kleiner Kengtisch mit den Totengaben gestellt. Männer und Frauen machen davor Kotou, verbrennen weißes Papier, wie die Chinesen, und weinen laut ⁹.

Totengaben : Die Tujen opfern vor dem Toten zwölf Brote und eine Wasserlampe ¹⁰. Zuerst muß die eigene Familie diese Gaben darbringen. Neben den Broten und der Wasserlampe steht noch eine sogenannte Papierschale auf dem Boden. Dahinein gießt man nach jeder Mahlzeit etwas Tee, Suppe oder Milch, wirft kleine Stückchen Fleisch, Brot, Gemüse usw. dazu, je nachdem, was die Familie gerade gegessen hat. Der Tote soll bis zum Tage der Verbrennung immer teilhaben am Tische des Hauses. Die Papierschale ist eine gewöhnliche irdene Schale ; sie hat ihren Namen daher, daß man nach dem Papierverbrennen die verkohlten Blätter hineinwirft ¹¹. Sie wird mit der Wasserlampe am letzten Tage vor dem Tore ausgeleert, wenn die Totenlade zum Verbrennen das Gehöft verläßt. Zerbrochen wird sie nicht, sondern kann wieder für andere Zwecke gebraucht werden.

Am dritten Tage nach dem Tode stellt sich die älteste verheiratete Tochter des Hauses mit zwölf Broten ein. Dann werden die Familienbrote vor der Totenlade durch die Brote der Tochter ersetzt. Das nennt man „Brotwechsel“. Dieser findet jedesmal statt, wenn eine Person Brote opfert. Der ältesten Tochter folgen der Reihe nach die jüngern, einerlei ob die Leiche schon in die Lade eingesetzt ist oder nicht. Unverheiratete Töchter des Hauses opfern nicht. Sooft jemand Brote opfert, verbrennt er auch weißes Papier und weint laut ; die Männer allerdings weinen nicht ²⁴.

Erst nachdem die Leiche in der Lade ist, kommen die andern Verwandten, und es wiederholt sich der gleiche Ritus. Es sind aber nur die Verwandten väterlicherseits. Mit ihnen stellen sich auch die übrigen Bekannten und Freunde ein. Die Verwandten mütterlicherseits kommen erst am Tage vor der Verbrennung, einerlei, ob der Tote ein Mann oder eine Frau ist.

Bei den Totenopfern ist immer zu unterscheiden, ob es sich um eine Person älterer, gleicher oder jüngerer Generation handelt. Die ältere Generation opfert nie der jüngeren, z. B. der Vater nie dem Sohn. Wohl opfert der Mann seiner Frau und umgekehrt. Der Mann opfert auch seinen älteren Schwägerinnen:

Von den zwölf Opferbroten, die jeder bringt, erhält er zwei zurück ; zehn werden im Trauerhause verwandt und von den Angehörigen oder Gästen gegessen. Die zurückgegebenen Brote nennt man „zurückgebener Teller“.

Trauertracht : Gleich nach dem Ableben trägt man Trauer. Sie besteht aber nicht wie bei den Chinesen in einer eigenen weißen Kleidung, sondern nur in einer Veränderung der Tracht.

In der Trauerzeit legen die Männer ihre bunten Westen ab und entfernen alles Farbige an ihrer Kleidung, wie Halsborden, Ärmelsaum usw. Ihr langes Gewand wird gewendet und mit dem Futter, oder im Winter mit dem Pelz, nach außen getragen. Sie scheren sich nicht die Haare und lassen den Bart wachsen. Der rote oder grüne Hosengurt aus Tuch wird durch

einen weißen oder schwarzen ersetzt. Statt des Kleidergürtels tragen sie eine dicke Hanfschnur.

Ähnlich wie die Männer, trennen auch die Frauen die bunten Ärmelstreifen, Hosenbesätze, Schuh- und Stiefelverbrämungen ab, besonders alles Rote. Der rote oder grüne Rock über der Hose wird überhaupt nicht getragen. Statt der bunten Kleider zieht die Frau nur ein schlichtes, einfarbiges Obergewand an. Sie legt die Ohrgehänge, Armbänder und den Halsreifen ab, entfernt von ihrem Kopfputz alle Tressen, Quasten, Schnurgehänge sowie die silberne Haarschale und die kupfernen Plättchen. Nur das einfache, starre Gerüst der Haartracht behält sie bei und verklebt noch dessen bunte Streifen einheitlich mit grünem Papier. Darüber legt sie als Kopfschleier ein blaues, grobleinenes Tuch. Ihren breiten und bunten Kleidergürtel ersetzt sie durch einen hänfenen Strick.

Zum Trauertragen sind alle nahen Verwandten verpflichtet, welche auch das Totenopfer darbringen müssen. Eine Ausnahme macht nur der Ehemann beim Tode seiner Frau. Er darf keine Trauer tragen.

Gebetsdienst : Der Gebetsdienst heißt „Gebetstee“. Die Verwandten väterlicherseits finden sich täglich im Trauerhause zusammen ; gegen Abend setzen sie sich in der Küche um das offene Feuer auf dem Kang und beten an ihrer Manischnur das Mani für den Toten. Wenn sie fertig sind, erhalten sie eine Nudelsuppe und gehen heim. Dieser Gebetsdienst dauert bis zum Tage der Leichenverbrennung. Man braucht jedoch nicht um das Kangfeuer zu sitzen, sondern kann auch vor der Totenlade selber diese Gebete verrichten.

Der amtliche Gebetsdienst wird von einem Lama, wenn möglich von einem Hutuktu, vorgenommen. Dieser erhält im Trauerhause ein eigenes Zimmer, das gewöhnlich unmittelbar an den Aufbahrungsraum stößt, so daß er auf dem Kang bleiben kann, wenn er das Totenoffizium rezitiert. Ein Lama betet nie unmittelbar vor der Leiche. Ein Hutuktu besucht nur am Tage vor der Verbrennung das Trauerhaus und weilt nur eine Nacht dort. Er nimmt auch immer die feierliche Einäscherung mit dem Feuerguß vor. Andere Lamas hingegen können schon mehrere Tage vorher Dienst im Trauerhause verrichten.

Neuerdings laden die Tujen auch chinesische Laienbonzen zum Beten ein. Diese halten sich dann an ihre eigenen Riten. Es kommt auch vor, daß man Bonzen und Lamas zugleich bestellt. Dann ist der Gebetsritus gemischt. Nie aber wird eine Verbrennung vorgenommen, ohne daß irgend ein Religionsdiener vorher die Totengebete verrichtet hätte¹²: Lamas niederen Ranges, die keinen Feuerguß vornehmen können, oder Bonzen, gehen nicht mit zum Verbrennungsplatz, sondern bleiben im Trauerhause.

Für das Gebet erhalten die Verwandten, Lamas und Bonzen eine entsprechende Gebühr, die gewöhnlich vom Mutterbruder bei der Rechenschaftsforderung während des letzten Trauermahles festgesetzt wird. Die chinesischen Bonzen allerdings verlangen schon gleich bei der Einladung einen festen Lohn, sonst kommen sie überhaupt nicht. Die andern Beter, Gehilfen bei der Verbrennung usw., erhalten am Abend vor der Verbrennung oder am Morgen nach der Verbrennung ein Entgelt in Form von Almosen.

Hutuktus und Lamas höheren Ranges ernten oft sehr große Gebühren ; es gibt Leute, die bis zu zwei, drei Pferden spenden. Wenn die Angehörigen die Lamas ins Kloster zurück begleiten, nehmen sie einen Block Ziegeltee mit und kochen ihn im großen Tempelkessel für die Mönche, welche mitunter noch eigene Stipendien bekommen, damit sie für den Toten beten. Reiche Leute kaufen zu diesem Anlaß bis zu 300 Pfund Reis und kochen ihn in der Tempelküche mit Zucker und Butter und speisen damit die Lamas. Dazu erhält jeder Mönch noch eine Schale Tsamba mit Butterschnitten. Vor den Tempelstatuen zündet man dann gerne Butterlampen an, manchmal bis zu 1000 Stück. Oft wird eine große Monatslampe gestiftet, die 29 Tage lang Tag und Nacht ununterbrochen brennt ; während dieser Zeit hält das Kloster den Gebetsdienst für den Toten. — Wohlhabende Familien schenken dem Kloster auch die Prunkkleider und den Schmuck der Toten, besonders der Frauen. Ein Lama heftet dann den Namen des Verstorbenen an die Gewänder und legt sie vor einem Buddhabild im Tempel nieder. Die Kleider werden später vom Kloster verkauft. Mit dem Erlös halten die Mönche weiteren Gebetsdienst für die Seelenruhe des Toten.

Rechenschaftsforderung der Mutterfamilie : Während die Leidtragenden der eigenen Familie Tag und Nacht neben der Lade kniend Wache halten ¹³, stellen sich die Angehörigen mütterlicherseits erst am Vorabend der Verbrennung im Trauerhause ein.

Sie müssen aber schon sofort nach dem Tode benachrichtigt werden ; das nennt man „Totenmeldung“. Der Zeremonienmeister begibt sich mit einer kleinen Flasche Schnaps zum Mutterbruder, um den Tod von dessen Neffen oder Nichte zu melden ¹⁴. Die beiden überlegen nun, wie die Trauerfeierlichkeiten zu regeln sind, wieviel Mönche man zum Beten einladen soll, wie hoch die Gebühren sind usw. Der Mutterbruder ist darauf bedacht, möglichst hohe Forderungen zu stellen, wogegen der Zeremonienmeister weniger ansetzt. Haben sie sich auf den ungefähren Stand geeinigt, dann trinken sie zusammen das Krüglein Schnaps aus. Kommen sie nicht überein, so geht der Zeremonienmeister wieder mit dem Schnaps heim und holt sich bei der Trauerfamilie neue Anweisungen. Mitunter geschieht das zwei- bis dreimal. Eine endgültige Regelung findet erst am letzten Tage bei der Rechenschaftsablage im Trauerhause statt.

Am Vorabend der Verbrennung erscheint der Mutterbruder und mit ihm die ganze männliche Verwandtschaft mütterlicherseits im Trauerhof. Die Frauen der mütterlichen Verwandtschaft kommen nicht ¹⁵. Der Mutterbruder wird vom Zeremonienmeister feierlich empfangen und zur Totenlade geführt. Er und sein Gefolge opfern dort die zwölf Brote, verbrennen Papier und machen Kotou. Während dieser Zeit müssen alle Verwandten große Trauer bekunden und die Frauen lautes Wehklagen anstimmen. Auch der Mutterbruder weint. Nach dieser Zeremonie wird der Mutterbruder ins Haus auf den Kang geleitet, wo man ihm Tee und Brot aufträgt. Er ruht sich ein wenig aus. Die andern Begleiter bewirtet man draußen im Hofe, wo anschließend alles für das Totenmahl und die Rechenschaftszeremonie hergerichtet wird.

Der Mutterbruder wird in den Hof geführt und läßt sich auf einer weißen Filzmatte nieder, die auf dem Boden unmittelbar vor dem Eingang des Haupthauses ausgebreitet ist. Er setzt sich mit dem Rücken zum Hause, das Gesicht zum Manibaum gewandt. Vor ihn stellt man einen Kengtisch. Rechts und links von ihm setzen sich die andern Verwandten mütterlicherseits auf Stroh, und zwar in einem Halbkreis. Vor sie legt man Bretter, welche Tische vertreten sollen. Nun trägt man Ölgebäck, Tee und Pasteten auf. Die Bedienung besorgt die Vetternschaft väterlicherseits¹⁶. Nach dem ersten Imbiß wird den Gästen Schnaps eingegossen, und die Leidtragenden väterlicherseits kommen mit dem Zeremonienmeister in den Kreis und knien sich vor dem Mutterbruder auf den Boden. Der Zeremonienmeister tritt vor und fordert den Mutterbruder zu einem Trunk Schnaps auf. Er überreicht ihm ein Hada und zwei Stück weißes Tuch und bittet ihn, seine Wünsche für den Toten vorzubringen und die Leiche für die Verbrennung freizugeben.

Der Mutterbruder legt das Hada über seine Schultern, nimmt einen Schluck Schnaps und beginnt seine Rede. Meist fordert er Rechenschaft über die Sorge für seinen Schützling bei dessen Krankheit, beanstandet die geringen Gebühren für den Gebetsdienst, man müsse sich schämen über einen solchen Geiz, der Tote sei immer ein guter Mensch gewesen, der Stolz seiner Familie, er habe Besseres verdient; nun solle man ihm doch wenigstens eine anständige Totenlade schenken und für eine möglichst prunkvolle Verbrennung sorgen; es seien viel zu wenig Lamas eingeladen worden; jetzt möchten sie diese aber mit viel Geld und Reis und Butter entlohnen usw.

Jedesmal wenn der Mutterbruder einen Wunsch oder eine Beschwerde vorgebracht hat und eine Pause macht, läßt ihm der Zeremonienmeister die Schnapsschale wieder füllen und fordert ihn zum Trinken auf. Dann entgegnet der Zeremonienmeister im Namen der väterlichen Verwandten, sucht die Vorwürfe zu entkräften, die Forderungen abzuschwächen und die Anstrengungen der Familie zu betonen. Man hätte dem Verstorbenen in der Krankheit die teuersten Medizinen besorgt, denn wie könne man einen so tugendhaften Menschen vernachlässigen; man wolle auch zu dessen Ehre und für dessen Seele alles tun, was in Kräften der Familie stünde, aber man dürfe nichts Unmögliches verlangen; sterben müsse man nun einmal; die Zeiten seien schlecht, aber gerne wollten sie dem Lama das und das schenken usw. — So geht es zwischen Mutterbruder und Zeremonienmeister hin und her, bis man sich schließlich auf einer Linie geeinigt hat, und der Mutterbruder erklärt, jetzt sei er zufrieden und gebe die Leiche frei. Nun fordert man den Mutterbruder noch auf, die Leiche zu besichtigen, aber er tut das gewöhnlich nicht.

Nach dieser Rede erheben sich die Leidtragenden, machen vor dem Mutterbruder dreimal Kotou und begeben sich zur Totenwacht an die Lade zurück. Der Mutterbruder folgt ihnen und macht vor dem Toten Kotou. Dann werden an die Gäste Almosen ausgeteilt, meist Kleingeld. Das nennt man „Gutes tun“; denn es ist nützlich für den Verstorbenen. Hierauf findet für die Verwandten mütterlicherseits das Essen in einem großen Kreise statt. Gewöhnlich gibt es Reis, bei armen Leuten aber nur Nudelsuppe.

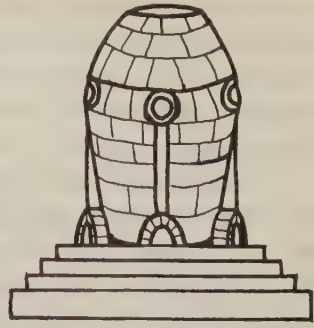
Die Zeremonie der Rechenschaftsforderung hat den Sinn, die Seele des Toten für die Seelenwanderung freizugeben, nach dem Spruch: wenn der Mutterbruder den Mund nicht öffnet, kann der Tote nicht wandern. Hat die Seele keine Ansprüche mehr auf dieser Welt, dann verläßt sie Haus und Hof. Ihre Ansprüche werden vom Mutterbruder vertreten¹⁷. — Ist kein eigentlicher Mutterbruder da, dann tritt der dem Mutterbruder zunächst Stehende für ihn ein; das ist der, der dem Mutterbruder im Erbe folgt.

Zeit der Verbrennung: Sobald der Tote den letzten Atemzug tut, begibt sich ein Angehöriger zum Wahrsager oder Bonpriester und läßt durch die Geister den Tag des Verbrennens bestimmen. Er betritt aber nicht das Gehöft des Wahrsagers, sondern meldet sich vor dem großen Hoftor an, denn weil er aus dem Hause eines Toten kommt, darf er nicht vor den Göttern erscheinen. Abgesehen vom Geisterspeer, Geistertisch, der Geistersänfte und dem Bonpriester, kann man auch einen chinesischen Laienbonzen fragen. Aber Lamas und taoistische Bonzen bestimmen nie die Zeit. Man gibt nur den Tag an, nicht die Stunde. In der Regel werden alle jungen Leute unter zwanzig Jahren, einerlei ob Mann oder Frau, am Abend bei Sonnenuntergang verbrannt. Über zwanzig Jahre alte Leute verbrennt man morgens bei Sonnenaufgang. Die Brandstätte wird tags zuvor fertiggemacht.

Ort der Verbrennung: Der Verbrennungsort wird meistens vom Zeremonienmeister nach Überlegung mit den Familienangehörigen gewählt. Es kommt dafür nur ein Gelände der eigenen Familie oder der Verwandten väterlicherseits in Frage. Nie darf ein Toter auf fremdem Boden oder dem der mütterlichen Verwandten eingeäschert werden. Besonders Vorzug hat eine Stelle an einem abschüssigen Feldrain, weil sich dort am leichtesten die Feuerung für den Ofen anlegen läßt. Bei der Wahl ist darauf zu achten, daß der Rauch nicht über ein Saatfeld streichen kann. Nach dem Saatfest im Frühjahr sucht man darum einen entlegenen Ort in einer Schlucht oder auf einem Berge auf, wo keine Felder mehr sind. Abgesehen davon, daß die Saat zertreten wird, ist der Rauch einer brennenden Leiche schädlich für das Wachstum und die Ernte. Darum kommt heute, wo sogar die entlegensten Bergfleckchen bepflanzt werden, die Leichenverbrennung immer mehr ab, vor allem in den Tälern, und man begräbt die Toten in Särgen¹⁸.

Wird bei der Leichenverbrennung der Feuerguß vorgenommen, dann geht tags zuvor der Lama selbst hinaus aufs Feld und wählt eine passende Stelle. Zu diesem Zweck knetet er im Hause ein großes Torma und bringt das Torma dorthin, wohin er den Leichenofen gebaut haben will. Vor dem Torma wird dann das Weihrauchopfer dargebracht, jedoch ohne alle Zutaten, Tsamba und Butter ausgenommen; der Lama besprengt das Feuer mit Weihwasser. Während er dann auf einer weißen Filzmatte betet, machen die andern Kotou. Auf diese Weise erbittet der Lama den Platz vom Berggeist für die Verbrennung; auch der Weihrauch und das Torma gelten dem Berggeist. Der Lama nimmt bei der Wahl Rücksicht auf eine ebene Beschaffenheit des Bodens, denn er benötigt für die Zeremonien einen entsprechenden Platz für den Tisch und seine Sitzmatte.

Errichtung des Leichenofens: Nun wird ein Ofen aus Lehmsteinen gemauert. Das Torma wird beiseite gesetzt, und man kümmert sich nicht mehr darum. Zuerst mauern die Männer einen viereckigen Sockel, etwa zwei Ellen hoch und zwei Ellen breit; auf diesem errichten sie den runden Leichenofen, etwa vier Ellen hoch. Er nimmt sich aus wie ein Faß. Auf der Westseite bleibt ein breiter Längsspalt frei, durch den die Leiche eingesetzt wird. Im Sockel läßt man auf jeder Seite ein großes Loch für die Feuerung. Der Ofen wird mit Lehm und Kalk verputzt und dann weiß gestrichen ²⁵



Leichenofen, *tab.*
(Zeichnung eines Tuten.)

Der Leichenzug: Am Morgen des festgesetzten Tages verbrennen der Mutterbruder und alle Angehörigen des Toten vor der Lade weißes Papier; sie machen dreimal Kotou und stimmen ein lautes Weheklagen an. Vier Träger nehmen die Lade mit der Leiche auf die Schultern und tragen sie zum Hoftor hinaus. Vor dem Tore werden die Wasserlampe und das Papierbecken ausgegossen. Hier wird auch das Stroh verbrannt, welches den Leidtragenden bei der Totenwache als Unterlage gedient hat. Raschen Schrittes geht der Zug zum Leichenofen. Alt und jung, Männer und Frauen folgen in buntem Durcheinander.

Mit ihnen ziehen junge Burschen. Sie tragen Stroh, Brennholz, Zypressenzweige, ein Holzbett oder eine Tür für den Lama, eine weiße Filzmatte und einen großen Eisenkessel für die Butterschmelze. Am Ofen setzen die Männer die Lade auf den Boden. Die Angehörigen verbrennen noch einmal Papier und werfen sich hin zum Kotou. Dann tritt der Zeremonienmeister hervor und richtet einige Abschiedsworte an den Toten. Er sagt etwa folgendes: Wir haben für dich getan, was wir konnten; wir luden die Lamas ein, wir haben gebetet, wir haben Almosen gegeben. Eine schöne Lade haben wir dir gezimmert; du kannst zufrieden sein. So denke denn nicht mehr an uns und komme nicht wieder, den Frieden unseres Hauses zu stören. Sei unbesorgt; wir werden dich nicht vergessen und weiter für dich beten und dir opfern.

Nach dieser Rede teilt er unter die Anwesenden Geld aus. Es ist ein Almosen und heißt „Lade-Geld“. Jetzt stimmen die Frauen noch einmal die Totenklage an. Sie haben eine bestimmte Melodie und drücken in freien Worten ihren Schmerz aus. Dann gehen alle heim. Es bleiben nur noch der Zeremonienmeister, zwei Feuerwärter, die Schwiegersöhne, die Neffen und der Lama. Das Feuer wird nur vom Zeremonienmeister und den beiden Wärtern bedient. Die Schwiegersöhne und Neffen sind bei andern Handreichungen behilflich.

Einsetzen der Leiche: Die zurückgebliebenen Männer bringen die Sänfte auf die Westseite des Ofens, wo man den breiten Spalt gelassen hatte. Sie stellen die Sänfte mit dem Rücken an diese Öffnung, ziehen die Holzwand heraus, so daß die Leiche mit dem Rücken frei wird. Unterdessen haben die

Feuerwärter auf dem Ofenboden Zypressenzweige und Holz aufgeschichtet. Die Leiche wird nun, den Rücken nach Osten, das Gesicht nach Westen, in den Ofen auf das Brennholz gesetzt. Dann wird der Spalt zugemauert. Das Gesicht muß deshalb nach Westen gerichtet sein, weil dort das Reich der Seligen liegt, wohin er jetzt zu wandern hat.

Der Lama nimmt nun auf der Westseite des Ofens auf dem Bett oder der Türe, worüber man eine weiße Matte gebreitet hat, Platz. Sein Gesicht ist nach Osten, gegen das Gesicht des Toten gewandt. Vor ihm steht ein kleiner Kengtisch mit seinen Kultgeräten. Daneben liegen zwei Sackleinen, auf die man zwei weiße Tuchbahnen gebreitet hat; darauf stehen die Tellerchen mit den Gewürzen und der Zubehör für den Feuerguß (vgl. den betr. Abschnitt). Auf dem weißen Tuch steht auch ein Tablett mit einem Torma. Der Lama hat es am Morgen im Trauerhaus verfertigt und mitgebracht. Dieses Torma stellt einen Geist dar, der den Toten beschützt und ihn nach Westen ins Land der Wiedergeburt führt. — Der Lama kommt aus dem Westen, dem Lande der Buddhas und geht nach Osten; darum sitzt er umgekehrt wie der Tote.

Die Feuerbereitung: Jetzt wird der Eisenkessel auf drei Steine gesetzt, und man entfacht unter ihm ein starkes Feuer; woher dieses Feuer genommen wird, ist belanglos. In den Kessel wirft man mehrere Klumpen Butter und läßt sie zergehen. Die Männer richten dann die Zündstange her, während der Lama schon mit den Totengebeten anfängt.

Die Zündstange ist ein Stiel von 2-3 m Länge. Man kann dazu jedes beliebige Holz nehmen. Auf ein Ende windet man einen dicken Wattlestrang. Der Zeremonienmeister bringt nun eine Papierlaterne, worin eine kleine Butterlampe steht. Es muß eine Butterlampe sein; eine Öllampe oder eine Kerze ist nicht erlaubt. In alten Zeiten hatte man auch keine Butterlampen, sondern Kienspanholz von der Öltanne. Diese Lampe darf nicht mit gewöhnlichem Feuer angezündet werden, z. B. mit dem Feuer vom Butterkessel. Es muß neues Feuer sein, das auf den ersten Hieb aus dem Feuerstein geschlagen wird. Bekommt der Zeremonienmeister nicht gleich das erste Mal einen Funken, so darf er es mit dem gleichen Stein nicht das zweite Mal versuchen. Darum hält er eine ganze Reihe Feuerzeuge bereit¹⁸. Ist nun beim ersten Hieb der Funken auf den Zunder gefallen und hat dieser gezündet, dann nimmt der Zeremonienmeister eine Handvoll Stroh, hält den glimmenden Zunder hinein und bläst das Ganze zu einer hellen Flamme, womit er die Butterlampe anzündet. Hierauf trinkt er die Zündstange im Butterkessel mit flüssiger Butter, hält sie über die Butterlampe in der Laterne, bis der Wattlekopf hell aufflammt, und zündet damit durch die vier Feuerlöcher den Ofen an. Währenddessen fährt der Lama ständig mit seinen Gebeten fort. Sobald die Flammen hochschlagen, nimmt der Zeremonienmeister das Seelenführer-Torma und wirft es von oben in den Ofen auf die Leiche; es wird mit ihr verbrannt. Dann nimmt der Lama den Feuerguß vor.

Verbrennung und Feuerguß: Die Zeremonie des Feuergusses ist dieselbe wie sonst auch. Nur wird hier die Butter und das Gewürz auf die

Leiche im Ofen geworfen, weshalb der Lama das Gießrohr über den Ofenrand hält. Das Gewürz wird jedoch vom Zeremonienmeister in die Flammen geworfen. Der Lama nimmt jedesmal nur eine Prise und legt sie auf ein

Schöpföffel und Gießrohr.
Im Löffel der Donnerkeil, *ndo-rja*.
(Zeichnung eines Tuten.)



Tellerchen, das der Zeremonienmeister in der Hand hält. Ist die Butter und das Gewürz zu Ende, so hört auch der Lama mit seinem Gebet auf und geht nach Hause. Mit ihm gehen der Zeremonienmeister, die Schwiegersöhne und Neffen.

Nur die beiden Feuerwärter bleiben zurück. Sie zerschlagen die Lade und verbrennen sie mit dem Toten und warten, bis die Leiche vollständig eingäschert ist. Das dauert einige Stunden. Dann stellen sie das mitgebrachte Knochenkästchen ohne die Knochen in eines der Feuerlöcher und bedecken es mit Erde. Über den noch schwelenden Ofen legen sie Bretter, die sie mit Steinen und Erdschollen beschweren, damit Hunde und Wölfe nicht hineinkönnen, und gehen heim. Den Ofen lassen sie allein. Nach drei Tagen werden die Knochen geborgen.

Alle, die bei der Verbrennung beteiligt waren, waschen sich die Hände und räuchern sie in einem großen Weihrauchfeuer vor dem Hoftore ab. Dann trinken sie Tee und halten ein Trauermahl. Der Lama geht meist noch am gleichen Tage zurück in sein Kloster.

Der Feuerguß wird nur bei solchen Personen vorgenommen, welche eine buddhistische Taufe empfangen haben. Alte Leute erhalten dazu noch die Altersweihe und gelten als Laienmönche. Ist jemand ohne die buddhistische Taufe gestorben, so wird sie nach dem Tode noch nachgeholt. Das geschieht vom Lama mit Hilfe eines Brust-Spiegels. Da ja über den Toten kein Wasser fließen darf, hält der Lama ihm den Brustschild vor, so daß sich der Kopf darin spiegelt. Über dieses Spiegelbild gießt er das geweihte Wasser aus seiner Kanne und spricht dabei das Aufnahmegebet²⁰. Ein so Getaufter kann jetzt auch, unbeachtet seines jugendlichen Alters, die Altersweihe empfangen und Mitglied der Mönche werden. Dadurch ist jedem Menschen, ob Mann oder Frau, vom zwanzigsten Lebensjahre ab der Feuerguß durch den Lama bei der Verbrennung gesichert. Der Feuerguß ist eine Reinigung für den Toten, ähnlich wie die Taufe.

Gewöhnliche Verbrennung: Findet kein Feuerguß statt, dann folgt auch kein Lama zur Stätte der Verbrennung. Es fallen dort alle Zeremonien fort. Die Verbrennung wird ebenfalls vom Zeremonienmeister, den zwei Feuerwärtern, den Schwiegersöhnen und Neffen besorgt. Aber man gebraucht keine Zündstange, schmilzt keine Butter, schlägt kein Feuer, sondern zündet den Ofen mit irgendeinem Holzseicht oder Streichholz an. Man schaut aber doch, daß man nach Möglichkeit zum Anzünden Zypressenzweige zur Hand hat. Das ist erwünscht, aber nicht notwendig.

Knochenbergung und Nachbestattung : Mit der Knochenbergung wartet man drei Tage. Während dieser drei Tage begeben sich die Familienangehörigen allabendlich zum Ofen, verbrennen dort Papier, machen Kotou, gießen Tee und Suppe auf den Boden.

Am Morgen des dritten Tages versammeln sich die Verwandten väterlicherseits im Trauerhause und trinken Tee. Danach gehen sie zur Brandstätte, und zwar von der eigenen Familie die Männer und Frauen und von den verwandten Familien wenigstens ein Mann, aber keine Frauen, ferner der Zeremonienmeister und die zwei Feuerwächter. Die Verwandten mütterlicherseits kommen nicht mehr. Am Ofen opfern sie zwölf Brote, einige dünne ungesäuerte Fladen, verbrennen Papier und stellen Tee hin. Nachdem sie dann Kotou gegeben haben, scharren Männer und Frauen die Knochen aus den vier Brandlöchern heraus und füllen sie in die Knochenkiste. Es gehen aber nur die kleinen Knochen hinein ; denn sie ist nur eine Elle lang und zwei Handbreiten hoch. Der Deckel wird verpflockt wie beim chinesischen Sarg. Die restlichen Knochen trägt man in Händen, Schürzen oder in einer Kiepe auf die nächste Bergeshöhe. Tiere fressen sie im allgemeinen nicht, weil sie brandig sind. Nur Schafe knabbern gern davon. Die Knochen verfallen aber sehr schnell.

Die Knochenkiste setzt man in den Ofen, beschwert sie mit Lehmsteinen und reißt dann den Ofen ein, so daß er einen kleinen Hügel bildend, die Kiste unter sich begräbt. Das geschieht immer, wenn die Verbrennung nach der Ernte in der Zeit vor dem Gräberfest im dritten Monat stattgefunden hat. Am Gräberfest, dem chinesischen *ch'ing-ming*, wird die Knochenkiste auf dem gemeinsamen Familienfriedhof begraben. Der Verbrennungsplatz wird geebnet.

Ist die Verbrennung nach dem Gräberfest, dann wird der Ofen zwar eingerissen und der Platz wieder bebaut ; aber die Knochenkiste wird nicht an der Stelle des Ofens begraben, sondern in einem abgelegenen Ackerrain auf eigenem Felde. Erst am nächsten Gräberfest im nächsten Jahre wird sie auf den Familienfriedhof überführt.

Hat die Verbrennung auf einem entlegenen Berge, fern der Familie stattgefunden, dann schlägt man dort ein Zelt auf, wartet bis zum dritten Tage, birgt die Knochen und bringt die Kiste hinab, um sie im Ackerrain auf eigenem Grund und Boden zu begraben. Eine solche Verbrennung darf nie auf dem Gipfel des Berges vorgenommen werden, sondern etwa in halber Höhe. Der Gipfel ist dem Berggeist heilig und darf nicht entweiht werden.

Ist die Knochenkiste im Ofen oder Acker begraben, dann verbrennen die Angehörigen davor weißes Papier, werfen Brotstückchen auf das Knochengrab und gießen Tee davor aus für den Toten. Sodann machen sie Kotou und gehen heim. Im Trauerhause werden die Gäste mit Tsamba und Butter bewirtet. Der Zeremonienmeister erhält zwölf Brote und zwei Ellen weißes Tuch ; den beiden Feuerwärtern gibt man je sechs Brote und zwei Ellen Tuch.

Beim nächsten Gräberfest, das meist im dritten Mondmonat fällig ist, versammeln sich alle Verwandten zum Totenopfer auf dem Sippenfriedhof ; dann wird auch die Knochenkiste dorthin übertragen. Einige Männer gehen zur alten Bestattungsstelle am Brandplatz, graben die Kiste aus und bringen

sie ohne jede Zeremonie auf den Friedhof. Dort graben sie ein kleines Loch und setzen die Kiste hinein. Das besorgen aber nur Männer, die mit dem Toten von gleicher oder niedrigerer Generation sind. Ein Vater wird z. B. nie seinen Sohn begraben, der Onkel nicht seinen Neffen usw.

Sobald die Grube zugeworfen ist, findet das Totenopfer statt; die Angehörigen verbrennen Papier und Stäbchenweihrauch, stellen Brote, Fleisch usw. hin, gießen Tee, Schnaps, Suppe aus und halten am Grabe ein kleines Mahl. Dann geht jeder nach Hause. — Die Übertragung der Knochen muß jedoch nicht am nächsten Gräberfest sein; man wartet mitunter zwei bis drei Jahre. Aber außer der Zeit des Gräberfestes dürfen die Knochen nicht beigesetzt werden ²¹.

Die Trauerzeit: Die eigentliche Trauerzeit dauert 49 Tage. Ursprünglich hatten die Tujen kein Hunderttage-Gedächtnis; jetzt aber richten sie sich hierin oft nach den Chinesen.

Während dieser 49 Tage nach der Knochenbergung muß der Hauptleidtragende täglich bei Sonnenuntergang zum vorläufigen Grabe gehen und dort Weihrauch verbrennen, Suppe ausgießen und dreimal Kotou geben. Am 49. Tage aber begibt sich die ganze Familie hinaus, opfert Tee, Brot, Schnaps und verbrennt Papier. Bei dieser Gelegenheit verbrannten früher die Männer die häfnene Haarschnur aus ihrem Zopf und die Frauen die Papierteile ihrer Kopftracht, die sie als Zeichen der Trauer trugen. Weil heute aber Zopf und Kopftracht verschwunden sind, fällt diese Zeremonie aus.

Angefangen vom Todestage bis zum 49. Tage nach der Knochenbergung dürfen die Familienmitglieder des Toten keine Besuche abstatten, auch nicht bei Verwandten. Wollen sie jemand sprechen, so dürfen sie nicht den Hof betreten, sondern müssen die Leute vor das Hoftor herausbitten. Erst recht nicht dürfen sie Tempel besuchen, vor den Götterbildern erscheinen, Weihrauchopfer darbringen oder sonstige Kulthandlungen vornehmen. — In dieser Zeit sind auch gewürzte Speisen, Weißmehl, Butter und Milch verboten. Die Nahrung besteht aus einfachem Tsamba. Alle Ausgänge sind zu Fuß zu machen; reiten darf man nicht; wohl kann jemand ein Lasttier mitführen. — Die Leidtragenden haben sich des ehelichen Verkehrs zu enthalten; auch bei Hochzeiten dürfen sie nicht erscheinen, denn das bringt der Braut Unglück. — Ein trauernder Schamane oder Wahrsäger darf in dieser Zeit nicht amten; überhaupt macht die Trauer unrein, weshalb man nicht einmal bei einer religiösen Handlung zugegen sein soll.

Nach dem 49. Tage erlöschen diese Vorschriften von selbst. Eigene Reinigungszeremonien sind nicht notwendig. Man beginnt wieder mit dem Weihrauchopfer im Hofe, rasiert sich und geht den täglichen Geschäften nach.

Totenverehrung: Außer dem Gräberfest, an dem sich alle zum Opfer auf dem Sippenfriedhof versammeln, kennen die Tujen keine Totenverehrung. Ahnentafeln gibt es nicht.

Man denkt nicht weiter über die Seele eines Toten nach; sie hat ihre Wanderung angetreten. Die meisten Leute wissen fast gar nichts von Lohn und Strafe nach dem Tode. Wohl fürchten sie die Toten, besonders wenn

jemand noch mit Ansprüchen oder Schulden an die Lebenden gestorben ist, z. B. wenn der Tote bestohlen wurde, wenn eine Tat noch ungesühnt ist usw. Dann spukt die Seele noch in der alten Behausung herum, bringt Unglück und Krankheit über die eigene Familie, ja Zwist und Tod. In solchen Fällen befragt man einen Wahrsager über die Ursache des Unglücks; und wenn es feststeht, daß es sich um eine Totenseele handelt, so wird im einzelnen bestimmt, was für diese noch getan werden soll. Man geht zum Grabe, verbrennt Papier, opfert dem Toten. Hilft das auch noch nicht, so läßt man einen Lama zu mehrtägigem Gebet ein; dieser macht ein eigenes Torma, welches fortgebracht wird, damit so das Unheil gebannt werde.

Jugendliche und anormal Verstorbene: Knaben werden mit fünfzehn Jahren zu den Erwachsenen gerechnet; sie erhalten eine Verbrennung wie die Erwachsenen, einerlei, ob sie schon verheiratet sind oder nicht. Im Alter von 1-15 Jahren werden sie auf dem Felde ausgesetzt, verscharrt oder einfach verbrannt. Man nimmt keine Totenzeremonien vor. Bei der Verbrennung erhalten sie keine Lade, sondern werden wie die Mädchen eingäschert.

Wie die Knaben, können auch die Mädchen unter zehn Jahren ausgesetzt, verscharrt oder verbrannt werden. Die Leiche fällt dann gewöhnlich Hunden und Wölfen zum Opfer. Mädchen über zehn Jahren müssen aber verbrannt werden, denn in dieser Zeit kann die Menstruation einsetzen, und ihre Seelen sind dann gefährliche Dämonen, vor denen sogar die andern Geister Angst haben²². Die Verbrennung geschieht ohne jegliche Zeremonie, und zwar am gleichen Tage, an dem das Mädchen starb. Stirbt es morgens, so wird es abends verbrannt; stirbt es am späten Abend, so wird es am folgenden Morgen verbrannt. Ein Mann von der eigenen Familie nimmt die Leiche so wie sie ist, mit den Kleidern, über die Schulter, trägt sie in eine abgelegene Schlucht, gräbt an einer Böschung ein Loch, schichtet Stroh und Reisig hinein, legt die Leiche darauf und verbrennt sie. Meist helfen noch einige Leute. Man wartet nicht ab, bis die Tote restlos eingäschert ist, sondern läßt die noch schwelende Leiche zurück und geht heim. Was übrig bleibt, fressen Hunde und Wölfe. Sobald aber ein Mädchen verheiratet ist, und wären es nur ein paar Tage, erhält es eine ehrenwerte Verbrennung wie jede andere Frau, mit allen Zeremonien, mit Gebet und mit einer Totenlade. Das gilt auch für solche Töchter, welche noch keinen Mann gefunden haben, die aber mit dem Himmel oder dem Manibaum verheiratet sind.

Hat sich ein Erwachsener, einerlei ob Mann oder verheiratete Frau, selbst getötet, so erhält er das gewöhnliche Verbrennungszeremoniell, ohne Feuerguß und ohne Totenlade. Meist wird auch kein Beter eingeladen. Beim letzten Trauermahl aber wird der Mutterbruder scharfe Rechenschaft verlangen über die Ursachen des Selbstmordes, besonders wenn es sich um eine Frau handelt, und er wird auf einem ehrenvollen Totenritus mit einer Totenlade bestehen. Es kommt dann leicht zu Streit.

Gewaltsam ums Leben Gekommene, wie Ertrunkene, Abgestürzte, Erschlagene usw., erhalten eine Verbrennung oder Bestattung wie jeder andere des gleichen Alters.

Solche, die außerhalb des Hofes starben, sei es eines gewöhnlichen Todes, sei es durch Unfall oder Selbstmord, werden stets außerhalb des Gehöftes aufgebahrt, etwa in einem eigenen Zelt oder in einer Höhle. Ist aber ein Selbstmord im Hofe geschehen, so wird auch der Selbstmörder im Hause aufgebahrt.

Personen, die in der Ferne gestorben sind, werden nach Hause gebracht. Ist das aber nicht möglich, z. B. bei Soldaten, dann läßt man einen Lama ein. Dieser schreibt den Namen des Toten unter Gebeten auf ein steifes Blatt Papier und steckt es in ein Maß Getreide (Weizen), welches dann auf einen Tisch in einem Zimmer gestellt wird, in das sonst die Totenlade käme. Davor werden nun alle die gleichen Zeremonien vollzogen, als wäre eine wirkliche Leiche vorhanden. Am festgesetzten Tage wird dieses Blatt Papier auf dem Felde verbrannt, jedoch ganz einfach, ohne Ofen und ohne Lama. Um die Asche kümmert sich niemand. Aber der Lama schreibt den Namen auf ein zweites Blatt, und dieses wird in die Knochenkiste gelegt, welche am Verbrennungsplatz begraben wird²³, bis dann am Gräberfest die Übertragung auf den Sippenfriedhof stattfindet. — Die Zeichen, welche der Lama schreibt, sind tibetisch.

Wörterliste

Totenverbrennung :	<i>galdē awu-</i> = ins Feuer setzen.
sterben :	<i>ugei (guei) wōldzia</i> = er ist vergangen.
er ist sitzend gestorben :	<i>sōwa guei wōldzia ; tsuo-hua</i> (chin.) = sitzend verwandelt.
Tod eines Bonzen :	<i>niesā szia</i> = er ist fortgeflogen. <i>yü-hua</i> (chin.) = gefiedert verwandelt.
Tod eines Lama :	<i>siaḡladzia</i> = er ist zu nichts geworden.
er ist wiedergeboren :	<i>hārga (xara) rēdzia</i> = er ist wiedergekommen ; <i>sdziēwa</i> .
Man hat ihn in den Hockersitz gebracht :	<i>ndānlalḡadzia</i> = er ist ins Gleichgewicht gebracht worden.
der Tote :	<i>guei wōldzān kun</i> = vergangener Mensch.
Totenkleid (Schulterbehang) :	<i>bōw-la</i> (tib. Lehnw.) = weißes Kleid.
Totenzklage :	<i>dō tēdzi ula</i> .
Todenlade :	<i>odōn</i> .
Knochenkiste :	<i>mula odōn</i> = kleine Totenlade.
Wasserlampe :	<i>fdzē dzūla</i> .
Papierschale :	<i>tsialdzē pendzē</i> .
die Kleider umgewendet tragen :	<i>diela furula mōsē</i> .
Gebetstee :	<i>rgē tsia</i> .
Totengebet :	<i>xar(i)dzān kunē xuḡnuo mani sguorluo-</i> = dem abgeschiedenen Menschen hinterher das Mani im Kreise (beten).
Gebetslohn für den Lama :	<i>mbō</i> (tib. Lehnwort).
Gebetsalmosen :	<i>odōn dzied</i> = Totenlade-Almosen.
eigene Familie :	<i>dzienāni kudē</i> .
väterlicherseits Verwandte :	<i>dzienani šāni</i> = eigene Verwandtschaft ; solche mit dem gleichen Familiennamen.
mütterlicherseits Verwandte, Schwägernschaft :	<i>uroḡ</i> . Solche mit verschiedenem Familien Namen.
künstliche Verwandtschaft :	<i>šāni funi</i> = Verwandtschafts-Rauch. Nachbarn und Freunde, die die Dienstleistungen von Verwandten beim Gästeempfang, Verbrennen usw. ersetzen.

Knochenherr, Mutterbruder :	<i>tsigān ygsēni daxu</i> = der weißen Knochen Besitzer ; <i>ku-chu</i> (chin.).
Mutterbruder :	<i>nēḡā</i> ; <i>achiu</i> (chin.).
Neffe (Schwesternsohn) :	<i>dzie</i> ; <i>wai-sheng</i> (chin.).
Schwiegersohn :	<i>kurgien</i> ; <i>nü-hsü</i> (chin.).
Schwester :	<i>agü</i> .
Tochter :	<i>fsdzün</i> .
Er ist als Reiter gefallen :	<i>tsüroḡ morina bagaldilā sǎzia fugudzia</i> .
Er ist als Einsiedler gestorben :	<i>sānrēdzi liela guei wōldzia</i> .
verbrannte Knochen :	<i>xuodzēn yāsē</i> = trockene Knochen.
Leichenofen :	<i>taw (tab)</i> (tib.).
Zündstange :	<i>xuāmbār</i> .
Laienbonze :	<i>lao shih-fu</i> (chin.) = alter Meister.
Rechenschaftsforderung :	<i>bāda</i> ; <i>pai-ta</i> (chin.).
Gräberfest :	<i>ch'ing-ming</i> (chin.) ; <i>sēn-min</i> ²¹ .
westliches Paradies :	<i>hsi-lo shih-chieh</i> (chin.) = Freuden-Welt.
Öltanne :	<i>yu-sung mu</i> (chin.).
dünne Mehlfladen :	<i>kan pin-ping</i> (chin.) = trockene-Küchlein.

Anmerkungen

¹ Warum kein Wasser über die Leiche fließen darf, war nicht zu erfragen ; wahrscheinlich fürchtet man, das Wasser dadurch zu verunreinigen ; es zählt zu den Grundelementen.

² Dem Gewährsmann zufolge handelt es sich bei der Manikugel, *maniruru*, um die Pille, die von den Chinesen *chen-ling wan* genannt wird, d. h. die seelenschütternde Pille. Nach taoistischen Berichten im *shen-hsien t'ung-chien*, Geisterspiegel, wird diese Pille aus dem Saft des sagenhaften *fan-hun-shu*, d. h. des seelenwiederbringenden Baumes, hergestellt. Dieser Baum wächst am Gestade des Westmeeres. Er ist von schwarzem Holz. Wenn man ihn anschlägt, dann tönt er wie das Brummen eines Stieres. Seine Wurzel wird zu einem steifen Sud gebraut, und aus diesem Sud macht man die Pille. Die Pille hat einen überaus starken Duft (auch den Baum kann man schon meilenweit riechen). Dieser Riechstoff heißt *fan-hun hsiang*, d. h. seelenwiederbringender Duft. Berührt man jemanden nach seinem Tode innerhalb drei Tagen mit dieser Pille oder verbrennt man sie vor ihm, so daß der Rauch über ihn streicht, oder legt man ihm die Pille in den Mund, dann wird er wieder lebendig. Unter den Han-Kaisern wurde dieses Räucherwerk als Tribut von den Yüeh-chih geliefert und soll im Palast Tote zum Leben erweckt haben. Diese Pille spielt auch in der Medizin der Lamas eine große Rolle. Es ist die sogenannte Pille der Unsterblichkeit. Die Tujen kaufen diese Pille in den Klöstern. Ihre Farbe ist rot. Nach ihrer Auffassung kann sie zwar nicht den toten Leichnam wieder beseelen, aber sie erweckt den Toten dennoch in einer andern Wiedergeburt zum Leben. — Auch W. FILCHNER (UNKRIG) : Kumbum, erwähnt diese Pille p. 400 unter dem Namen *rilu* und in Anmerkung 1683 unter der tib. Schreibweise *ril bu*. Es ist klar, daß die Tujenaussprache *reru* (*ruru*) nur eine Verballhornung des tib. Wortes ist. CH. DAS hat dafür zwei Schreibweisen : *ril po* und *ril bu* (mit stummem l) ; beide übersetzt er mit „ball, globule“, und für *ril bu* fügt er noch „pill“ hinzu,

ohne auf deren weitere Bestimmung einzugehen (p. 1184/85). Zu unterscheiden ist dieses *ruru* von *nuru*, dem tib. *nor bu* oder *cintāmaṇi*, dem buddhistischen Wunschkleinod. — Nach Auffassung der Lamas und des Volkes vermehrt sich die *ruru*-Pille; vgl. das Kapitel: Erdgotturue. Mitunter trifft man Lamas, die fest glauben, auch die Europäer hätten diese Wunderpille des langen Lebens, weshalb sie auch viel älter würden als Chinesen und Tibeter; sie wollen wissen, daß es in Europa Leute gäbe, die mehrere hundert Jahre alt sind.

³ Verschieden sind die Auffassungen der Leute über die Hockerlade und den Hockersitz. Von einem alten Ursprung ist ihnen nichts bekannt. Die einen meinen, der Leichnam würde nur deshalb in die Hockerstellung gebracht, weil er sonst nicht in die Totenlade ginge; man sieht dabei die Lade als das Erste und Wichtigere an. Der Gewährsmann sagt dazu, früher hätten die Tujen die Leichenverbrennung nicht gekannt und auch keine Totenlade gehabt. Das sei erst durch die Lamas eingeführt worden. Die Toten hätte man auf den Bergen den Tieren zum Fraße ausgesetzt, so wie es heute die Fandse tun. Er selber wolle sich lieber nach Chinesenart begraben lassen; vor dem Verschnüren und Verbrennen habe er Angst.

Andere behaupten, die Tujen hätten früher ihre Toten in Särgen begraben. Als Beweis führen sie an, daß in Yangchüan, einem alten Tujendorfe, durch Bergrutsch Särgе freigelegt wurden; diese stammten wenigstens aus der frühen Mingzeit. Aber dieser Beweis besagt wenig, wenn man bedenkt, daß bereits in der Hanzeit im nahegelegenen Huchutale chinesische Militär-expeditionen stattfanden.

Aber auch ohne die Leichenverbrennung kommt die Totenlade in Chinghai vor. So im Bengbar-Tale, einem Nebental im Hsi-ch'uan. Dort wohnen die sogenannten Chia-Hsifan (Dorffandse), die ursprünglich Mongolen waren und heute sinisiert sind. Auch sie setzen, genau wie die Tujen, die Toten mit Hockerstellung in die Hockerlade, verbrennen sie aber nicht, sondern begraben sie.

Ferner werden in der Hockerlade sitzend die taoistischen Mönche und solche Leute begraben, die sitzend gestorben sind. Interessant ist die entsprechende Ausdrucksweise für den Tod solcher Leute *sōwā guei wōldzia*, sitzend ist er vergangen, im Chinesischen *tsuo-hua*, d. h. sitzend verwandelt werden. Das Wort *sō-* kann sowohl „sitzen“ als auch „betrachten“ bedeuten. Solche Leute gelten als Heilige, die in Betrachtung in eine andere Welt hinübergangen. Ein Tod in dieser Haltung gilt auch besonders ehrenvoll. Auf dem Grabe dieser Leute errichtet man gewöhnlich eine Tschorte. — Zur taoistischen Sitzbestattung vgl. Bild. Dieses Foto ist gestellt. Der Tao-priester von Kanchiapu war gerne bereit, sich in seiner Totenlade photographieren zu lassen, und machte vor, wie er in die Lade eingesetzt würde. Er hatte diese Lade in seinem Tempel stehen und zeigte jedem Besucher mit Stolz diese schön bemalte Schnitzarbeit. Ein schönes Bild findet sich auch in F. DRANSMANN, T'aishan-Küfu Guide, p. 19. Es ist die Mumie des taoistischen Priesters Suin, welcher zur Zeit Kanghsi's sechzig Jahre lang auf dem T'aishan wirkte und dort in der Totenlade hockend in der „Grotte des

Unsterblichen“ (*hsien-jen tung*) beigesetzt ist. — Zur Sitzbestattung in Ost-Tibet vgl. TAFEL, Tibetreise, I, 236-237, mit Zeichnung.

Daß Tulkus und andere Lamas verbrannt werden, ist überall bekannt. Vgl. dazu die Beschreibung in FILCHNER: Kumbum, p. 240-242. Aber bei der sitzenden Stellung der Lamas, der taoistischen Mönche und der in Betrachtung Gestorbenen ist die Haltung die eines sitzenden Buddha mit untergeschlagenen Beinen und ruhenden Händen, wogegen die Haltung bei den Tujen und den Chiafandse ganz verschieden ist, nämlich die embryonale.

Andere Erklärungen der Tujen, vielleicht die landläufigsten, sagen, daß der Mensch in dieser Stellung im Mutterleibe ruhe und so geboren werde; nackt und in der gleichen Stellung gehe er auch wieder in den Schoß der Wiedergeburt zurück, so wie er gekommen (allerdings umgekehrt). Bei diesem Vergleich drängt sich die Erde oder das Feuer als Symbol der Mutterschaft auf und die Totenlade (oder bei andern Völkern der Sack oder Sarg) als symbolischer Schoß. — Diese Erklärung der Leute hat am meisten für sich. Sie gründet in uralten religiös-kosmogonischen Gedankengängen, welche Geburt und Tod in engen Zusammenhang bringen. Skelette in Hockerstellung liegen aus vielen Kulturen vor, und Menschen in embryonaler Hockerstellung werden in den archaischen Hochkulturen immer wieder dargestellt, und zwar in Verbindung mit den Verschlingergestalten (chin. *t'ao-t'ieh*) und der Unterwelt. Prof. C. HENTZE hat in seinen jüngsten Arbeiten diese Zusammenhänge weitgehend aufgedeckt, weshalb hier darauf verwiesen sei. — Über die Vorstellung, daß der Tote in Schlafstellung gebracht werden müßte, erfuhr ich nichts, wiewohl es bekannt ist, daß die Nomaden dort am Kukunor in dieser Stellung schlafen, was man mitunter auch bei Chinesen und Tujen tagsüber beobachten kann.

⁴ Das Binden der Leiche wird nicht als eine Fesselung des Toten betrachtet, um ihn so an der Rückkehr zu verhindern, was bei den Chinesen mit dem Zusammenbinden der Füße beabsichtigt wird. Der Gewährsmann behauptet, die Bindung habe nur den Zweck, die Hockerstellung zu festigen.

Bei der sonst häufigen Verwendung von Schafwolle ist es auffallend, daß man nur Hanfschnüre nimmt. Als Grund geben die Leute an, wenn man Wolle nähme, würde der Tote als Tier mit Wolle wiedergeboren. Das sei bei Hanf nicht möglich; denn in eine Pflanze wird man nicht verwandelt.

Von Hanf als Dämonen-Schreck, wie z. B. bei der Hanfpeitsche der Schamanen, wollte der Gewährsmann nichts wissen. Es mag sein, daß sich hier chinesischer Einfluß geltend macht. Denn auch die Chinesen verwenden beim Toten nur Hanf, welcher auch bei der Trauerkleidung eine große Rolle spielt (Hanfgürtel, Haarschnur, Hanfschleier usw.). Die strenge Trauer wird darum bei den Chinesen einfach „Hanftrauer“, *ma-hsiao*, genannt.

⁵ Der Schulterüberwurf erinnert sehr an die Schulterkragen der Schamanen. Ein Zusammenhang war nicht zu erfragen. Die Tujen behaupten, daß das Tuch meistens vor der Verbrennung abgenommen wird; man verwende es später als Amulett, da es eine große Heil- und Schutzkraft habe. Dazu bemerkt der Gewährsmann, man könne wohl das weiße Schultertuch vor dem Verbrennen abnehmen, aber es habe keine Zauberkraft und würde zu profanen Zwecken verwandt. Das gelbe Schultertuch hingegen, das ein

Toter mit Altersweihe trage, müsse mit der Leiche verbrannt werden, ebenso die Schärpe, die er damals erhalten habe.

⁶ Bei der Lade der *Taoshih* fehlt der Sonnen-Mond-Aufsatz, die bewegliche Rückwand und die Tragstange. Die Leiche wird meist durch die vordere Türe eingesetzt oder von oben her, weil der Dachaufsatz abnehmbar ist.

⁷ Diese Zeremonie hat eigentlich nichts mit der Totenlade zu tun. Sie ist üblich nach allen Schreinerarbeiten; man will dadurch den Schutzgott der Schreiner, den *Lu-pan-yeh*, ehren. Es ist eine chinesische Sitte.

⁸ Auch diese Sitte scheint von den Chinesen entlehnt zu sein. Der Teigroller heißt auf chinesisch *mien-kan* oder *kan-ch'ang*. Er ist im Durchschnitt 1 m lang und 3-4 cm dick. Er wird hauptsächlich zum Nudelwalzen gebraucht. Der Teigroller wird von den Chinesen auch *pai-hu*, d. h. weißer Tiger, genannt, weil er bei Wahrsagung oder schamanistischen Zeremonien Sitz des Tigergottes werden kann, ähnlich wie der Geisterspeer Sitz eines Geistes wird. Der Teigroller wird auch so gehandhabt: ein Mann nimmt ihn mit beiden Händen und ruft den Dämon in ihn herab; dann rüttelt und schüttelt sich der Roller.

Der Feind des Teigrollers ist die Dreschwalze, *lu-chu*. Sie stellt den dunkeln (grünen) Drachen dar, *ch'ing-lung*, den ausgesprochenen Gegner des weißen Tigers. — Ferner ist der weiße Tiger ohnmächtig gegen alles, was von Toten stammt oder mit Toten zusammenhängt; er fürchtet Särge, Totenladen, Begräbnisse usw. Darum ist das Sargmachen die beste Gelegenheit, einen Teigroller herzustellen, und darum wird auch der Teigroller an die Totenlade gelehnt. Dadurch wird die Beziehung des Tigers zum Teigroller neutralisiert. — Außerhalb der Begräbniszeit lassen die Leute sehr selten einen Teigroller verfertigen; dann muß der Schreiner die Stange auf einer Dreschwalze, dem Gegner des weißen Tigers, zurechthobeln. Ähnlich wie die Dreschwalze wirkt auch der Mühlenstein; denn er zertrümmert den Spender des „Weißen“, d. h. das Getreide, aus dem das Mehl kommt.

⁹ Außer dem Knochenkasten sah ich einmal neben einer Totenlade noch ein kleines Holzkästchen von sargähnlicher Form. Darin, so sagten die Leute, lag eine kleine Menschenpuppe. Sie sollte Unglück und Tod vom Hause fernhalten. Der Gewährsmann hatte das noch nicht gesehen und meinte, diese Sitte sei von den Chinesen gekommen. Bei den Chinesen erfuhr ich folgendes: Ist jemand an einem Unglückstage gestorben, — was der Geomant feststellt —, so besteht die Gefahr, daß er noch einen aus der Familie ins Jenseits mit hinübernimmt. Um dem vorzubeugen, sorgt die Familie gleich bei der Beerdigung für Ersatz. In einen Miniaturesarg legen sie eine Menschenfigur aus Aprikosen- oder Pfirsichholz, das die Dämonen besonders fürchten. Dieser Miniaturesarg wird bei der Beerdigung in der Sohle des Grabes verscharrt, und darauf kommt der eigentliche Sarg. — Die Tujen vergraben den Miniaturesarg unter der Knochenkiste. Der chinesische Name für diese Sitte ist *ch'ung-sang*, d. h. Doppel-Bestattung. Man würde es besser durch „Mitbestattung“ übersetzen. Daß sie nichts mit Totenfolge und der Doppelbestattung im üblichen Sinne zu tun hat, ist einleuchtend. Es handelt sich hier um eine Art Nachzehler.

¹⁰ Totengaben und Opferregeln stimmen mit denen der Chinesen überein. Die Wasserlampe, *shui-teng*, ist eine irdene Schale, die halb mit Wasser gefüllt wird; meist kommen noch Bohnen hinzu. Auf das Wasser gießt man eine Schicht Öl. Auf dem Öl schwimmt ein Holzplättchen, in dem ein Docht steckt. Man will auf diese Weise verhindern, daß der Docht zu tief in die Schale hinabbrennt; um Öl zu sparen, füllt man die untere Hälfte mit Wasser. — Die chinesische Teiglampe des langen Lebens, *ch'ang-ming teng*, hat mit dieser Lampe nichts zu tun; sie ist den Tujen unbekannt.

¹¹ Das Papierverbrennen ist typisch chinesisch.

¹² Die Tujen haben keine Schwierigkeiten, Vertreter verschiedener Religionen zum Beten einzuladen. Es ist mir sogar einmal angetragen worden, das christliche Totenoffizium zu beten. — Andererseits laden auch die chinesischen Buddhisten die Lamas zum Totenbeten ein.

¹³ Auch diese Sitte der Totenwacht scheint chinesisch beeinflußt zu sein. Die Leidtragenden knien rechts und links neben der Lade auf Stroh, so wie die Chinesen rechts und links neben der offenen Leiche knien. Des Nachts kauern sie sich zusammen und legen einen Lehm- oder Ziegelstein als Kopfkissen unter, nach dem alten chin. Spruch: *ch'in san, chen k'uai*, d. h. auf Stroh schlafen, einen (Lehm-)stein unterlegen. — Die Leichenwache ist Pflicht für die Ehrfurcht schuldende Generation, chinesisch *hsiao-tzu* genannt, das sind die männlichen Nachkommen und Verwandten ersten und zweiten Grades, z. B. Söhne, jüngere Brüder, jüngere Vettern, Enkel.

¹⁴ Neuerdings melden die Tujen den Tod beim Mutterbruder durch eine schriftliche Mitteilung, wie die Chinesen. Das Ursprüngliche ist aber die Meldung mit dem Schnapskrug, an dem eine Wollflocke gebunden wird.

¹⁵ Bei der Verwandtschaft sind drei Gruppen zu unterscheiden, die mit der Verwandtschaftseinteilung der dortigen Chinesen übereinstimmen: 1. Die eigene Familie, *dzienani kudē*, chin. *pen-chia*. Dazu gehören die Nachkommen in gerader Linie, Sohn, Enkel, Enkelkinder, auch die Töchter, die bereits nach auswärts verheiratet sind. Sie wohnen zusammen in einem Gehöft. 2. Vetternschaft, *dzienani šāni*, chin. *tang-chia-tzu*. Das sind die Vaterbrüder und Vettern, praktisch ist es die ganze Verwandtschaft mit dem gleichen Familiennamen. — Dieser Gruppe obliegt die Sorge für das Begräbnis, während die eigene Familie (auch die Töchter) die Trauerkleider trägt und den strengen Trauerverboten unterworfen ist. Sobald die Töchter aber in ihre Mannesfamilie zurückkehren, legen sie die Trauer ab. 3. Die Schwägerschaft, *uroğ*, chin. *ch'in-chia*, *ch'in-ch'i*. Weil hier bei den Tujen jetzt die chinesischen Ausdrücke in Gebrauch sind, seien folgende Namen unterschieden: *ch'in-chia* im strengen Sinne ist die Verwandtschaft der Schwiegersöhne, in die die Töchter eingeheiratet haben. Sie haben einen andern Familiennamen, *wai-hsing*. Die Familie, aus der die Mutter stammt, nennt man *wai-chia*; der Bruder der Mutter ist hier die Respektperson, der ihre Interessen vertritt. Die Familie, aus der die Mutter des Vaters stammt, nennt man *wei-chia*; auch hier ist für den Vater sein Mutterbruder die Respektperson, welche beim Tode Rechenschaft verlangt. *Wei-chia* und *wai-chia* haben die gleichen Zeichen, nur die Aussprache ist verschieden. Wörtlich übersetzt heißt es

„die außenstehende Familie“, also nicht zur männlichen Linie gehörig. Statt *wai-chia* sagt man auch *niang-chia*, man bezeichnet damit die Familie, aus der die Mutter stammt. Dieser Ausdruck wird auch für die Familie des Lama gebraucht, der ja unverheiratet ist. — Die *wai-chia* oder *niang-chia* erscheint erst am Vortage der Verbrennung.

¹⁶ Beim Begräbnis haben die Tujen folgende Ämter : 1. Der Zeremonienmeister. Dieser besorgt alles, was mit den Bräuchen um den Toten und um das Verbrennen zusammenhängt. Er wird mit dem chinesischen Namen *sang-kuan*, d. h. Bestattungsleiter, oder *hu-sang*, d. h. Bestattungs-Schützer, benannt. Er wird meist aus der Vetterschaft genommen. 2. Der Geschenkwalter. Er nimmt die Opferbrote entgegen und verwahrt sie in einem eigenen Raum. Man nennt ihn auf Chinesisch *k'u-kuan*, d. h. Schatzwalter. — Die Chinesen geben ihm noch einen Sekretär zur Seite, der aufzeichnet, was die einzelnen Gäste geschenkt haben. Das haben die Tujen nicht. 3. Der Gastherr. Dieser ist nur für den Lama da, sorgt für dessen Bewirtung, für dessen Tiere, für die bei den Zeremonien benötigten Sachen, für Brandpapier usw. Die Tujen nennen ihn *känguo*. Die Chinesen haben an seiner Stelle einen Weihrauchverwalter. 4. Die Köchin. Von den Tujen *dziemā nienie* genannt. — Mit Ausnahme des *känguo* und der *dziemā nienie* scheinen die Amtswalter von den Chinesen übernommen zu sein.

¹⁷ Über Herkunft und Sinn dieser Zeremonie sind sich die Leute nicht einig. Die Chinesen sagen, es sei ihnen nachgeahmt ; die Tujen behaupten, es sei eine alte Sitte ihrer Vorfahren. — Auch die Chinesen haben den Namen *bāda* (*pai-ta*) ; sie sagen auch *pai-wai* dafür. Für das *pai-ta* haben sie keine eigene Erklärung ; das *pai-wai* deuten sie als „profitieren, Vorteil erhaschen“. Für beide Worte gibt es keine Schriftzeichen. Das wäre aber nicht so wichtig, da es eine ganze Menge Dialektausdrücke gibt, für die keine Zeichen bestehen. — Der Gewährsmann meint, *bāda* sei ein Tujenwort und würde soviel wie „profitieren, gewinnen“ heißen, also genau wie das chinesische *pai-wai*. Wenn diese Sitte nicht weiter im Osten vorkommt, was zu untersuchen wäre, dann könnte man an eine Entlehnung von den Tujen denken.

Das *pai-ta* der Chinesen ist etwas umfangreicher. Zuerst folgt das Anlegen der weißen Trauermütze, *tai-hsiao*, dann die Besichtigung der Leiche, *wang-ku*, d. h. Knochen beschauen ; der Mutterbruder heißt in dieser Eigenschaft *ku-chu*, d. h. Knochen-Herr, ein Ausdruck, den auch die Tujen haben. Daran schließt sich die Rede des Mutterbruders, *pai-wai*. Und wenn die Verhandlung dabei zur Zufriedenheit ausfällt, dann folgt erst der Kotou mit dem Totenopfer vor der Leiche. Über die Knochenverwandtschaft vgl. 2. Tl., I, 2.

Auch die Rede des Mutterbruders ist etwas verschieden von der der Tujen. Er verlangt hauptsächlich einen prächtigen Sarg, vornehme Totengewänder und viele Bonzen zur Beerdigung. Ja, er fordert sogar Sachen des Toten zurück, so z. B. die Kuh, die ihn mit Milch versorgte, auch Wertgegenstände, die man als Andenken behalten will ; denn da der geliebte Tote nicht mehr unter seinen Angehörigen weile, so wolle man doch aus Anhänglichkeit wenigstens seine persönlichen Gegenstände. Dabei weiß jeder, daß es weniger aus Anhänglichkeit als aus Gewinnsucht geschieht. Auffallend ist

hier die ganz unchinesische Forderung nach der Milchkuh, da die Chinesen fast keine Milch trinken.

Bei den Tujen macht das *pai-ta* einen etwas selbstloseren Eindruck. Man verhandelt hauptsächlich wegen der einzuladenden Lamas und deren Gebetslohn; dies hauptsächlich mit Rücksicht darauf, daß die Seele des Toten zufrieden sei und ihre Wanderung antrete.

Beim *pai-ta* ist also ein zweifacher Gesichtspunkt zu unterscheiden, der soziale, der mehr bei den Chinesen hervortritt, und der religiöse, der von den Tujen mehr berücksichtigt wird. Bei dem ersten handelt es sich um die Geltendmachung der Rechte der Mutterfamilie; beim zweiten um die Seelenvorstellung bei Toten, die offenbar als lebende Leichname gedacht werden. Bei Erklärung des Sinnes ist dieser Punkt ausschlaggebend. Es handelt sich um den Frieden und das Glück der Familie, das durch eine ruhelose Seele gefährdet wird, wenn diese nicht zufriedengestellt wird und weiterwandert. Diese Zufriedenstellung geschieht durch die Sorge um ein anständiges Begräbnis (Kleider, Sarg) und das Gebet der Lamas. Dann ist für die Seele „der Weg geöffnet“, wie die Buddhisten sagen; das oben erwähnte Sprichwort der Chinesen erhält hier seinen Sinn. Wie stark diese Vorstellung auch bei den Christen noch weiterwirkt, erhellt sich aus dem umgeformten Spruch *wai-chia pu k'ai yen, wang-jen pu shang t'ien*, d. h. wenn die Mutterfamilie nicht zu reden anfängt, steigt der Tote nicht in den Himmel. — Bei allem aber wird deutlich, wie groß die Rechte der Mutterfamilie sind, die noch bis über den Tod hinaus für ihre Mitglieder besorgt ist.

¹⁸ Neuerdings gebraucht man statt der Feuerzeuge auch Streichhölzer. Aber auch hier muß das Zündholz auf den ersten Strich brennen, sonst wirft man es fort und nimmt ein zweites.

¹⁹ Dies dürfte aber nicht der ausschlaggebende Grund für das Schwinden der Sitte sein, sondern die allgemeine Sinisierung. Es läßt sich überall noch in entlegenen Schluchten ein Platz für die Verbrennung finden; denn auch die Chinesen in den Tälern verbrennen ihre erwachsenen, unverheirateten Töchter an solchen abgelegenen Orten.

²⁰ Für das Waschen im Spiegel ist aber nicht nur der Grund maßgebend, daß kein Wasser über den Toten fließen soll. Auch bei Lebenden wird das Spiegelbild gewaschen, ebenso bei der Weihe von Buddhabildern. Vgl. dazu auch FILCHNER: *Om mani padme hum*, p. 137-141. Bei der Stelle: „Dann nimmt er einen kleinen Metallspiegel, zeigt dessen Vorderseite nach allen Seiten und beträufelt ihn mit einigen Tropfen Wasser aus seinem Kultgefäß“, handelt es sich nicht um ein einfaches Hin- und Herwenden des Spiegels, sondern höchstwahrscheinlich um das Auffangen der Spiegelbilder der Knaben, die vor den Kampo gebracht wurden, und um das Abwaschen dieser Bilder.

²¹ Das Tujenwort *sên-min* ist offenbar nur eine Lautnachahmung des chinesischen *ch'ing-ming*. Der Gewährsmann erzählte, die Tujen hätten in alter Zeit nicht das Gräberfest gekannt, sie hätten es von den Chinesen abgesehen, was ja auch durch die genau gleichen Riten und die früher behauptete Leichenaussetzung bekräftigt wird. — Unerklärt bleibt aber die Ver-

schiebung einer endgültigen Beisetzung der Knochen bis auf dieses Fest, zumal die Chinesen ihre Toten gewöhnlich sofort auf dem Friedhof beerdigen. Der Gewährsmann bemerkte dazu, daß die Chinesen ihre Toten an bestimmten Glückstagen beerdigen; die Tujen aber hätten für die Toten nicht eigene Glückstage. Der Tag des *ch'ing-ming* sei aber immer ein unfehlbarer Glückstag, und darum warte man bis dahin. Andererseits behauptet er, die Tujen hätten früher nie Friedhöfe gehabt, sondern sie hätten ihre Toten nach Belieben begraben, aber nicht auf gemeinsamem Feld; erst recht sei das nach Einführung der Verbrennung unnötig gewesen. — Man kommt hier wohl kaum an einer ursprünglichen Doppelbestattung vorbei.

²² Warum die Mädchen so gefährlich sind, war nicht klarzustellen. Vielleicht liegt derselbe Gedanke wie bei dem *pai-ta* zugrunde, daß die Seele unbefriedigt aus diesem Leben scheidet, nämlich, daß das Mädchen nach erlangter Reife seine eigentliche Bestimmung in der Heirat nicht erreichte. Eine Totenheirat, wie z. B. in Shantung, gibt es hier nicht, so daß die Seele nicht zur Ruhe kommen kann. Dieser Seelendämon wird aber nach Aussage der Chinesen und Tujen durch Verbrennung vernichtet. Mir ist der Fall bekannt, daß noch zwei Jahre nach dem Tode ein chinesisches Mädchen ausgegraben und verbrannt wurde, weil es in der Familie immer spukte und ein Unglück auf das andere folgte. Geholfen hat es allerdings auch nicht. — Naheliegend sind gewiß auch schamanistische Vorstellungen. Man braucht nur daran zu erinnern, daß die Bonpriester die Knochenflöte aus den Knochen und die Peitsche aus der Haut eines solchen Mädchens verfertigen.

²³ Die benachbarten Chinesen haben eine ähnliche Sitte. Sie legen die Ahnentafel des Toten in einen kleinen Sarg und bestatten sie auf dem Friedhof. Diese Beerdigung hat rechtskräftigen Charakter; wenn sie vorgenommen wird, gilt das als Beweis, daß die Person wirklich tot ist. Eine Parallele findet sich bei den Chinesen in der stellvertretenden Hochzeit mit einem ausgestaffierten Strohmann.

²⁴ Eine Sitte, die jetzt nicht mehr geübt wird, war bei den Tujen das Ölspise-Essen am Vorabend der Verbrennung, *bän-sän tsinani*, d. h. Ölspise kocht man. Die Töchter und deren Mädchen (Nichten) brachten ein Maß Weizenmehl und einen Krug Öl. Beides wurde nach dem *pai-ta* zusammen in einem Kessel geröstet und herumgereicht. Man knetete es zu Klößen wie Tsamba. — Ähnliche alte Tujensitten sollen dem Gewährsmann zufolge jetzt vergessen sein. Man hat sich immer mehr an die umfangreichen Gebräuche der Chinesen angeglichen, und in absehbarer Zeit wird die Totenverbrennung der chinesischen Leichenfeier gewichen sein.

²⁵ Der Leichenofen kann in verschiedener Form ausgeführt werden. Als die vornehmste Art gilt die, welche dem Leichenofen der Lamas nachgeahmt ist (vgl. dazu die Zeichnung, die von einem Tujen stammt). Es lassen sich Ähnlichkeiten mit dem Unterbau der Tschorten nicht verkennen. Ich sah auf Gräbern von sitzend Gestorbenen Tschorten, die fast eine genaue Nachbildung des Ofens darstellten, nur etwas abgerundeter. — Wenn bei der Verbrennung der Feuerguß vorgenommen wird, dann wird natürlich auch die Bodenzeichnung gemacht, und zwar meistens nicht auf dem Boden selber,

sondern man legt ein größeres Blatt Papier mit der Zeichnung hin ; darauf wird dann der Sockel gemauert. Oft werden mehrere Bogen zusammengeklebt. Die Zeichnung ragt bisweilen unter dem Sockel heraus, so breit ist sie. Die Bodenzeichnung variiert natürlich auch in der Dekoration ; aber immer sind die Donnerkeile und die Lotosblume dabei. Der Ofen mit der Leiche wird als von der Lotosblume getragen gedacht, aus welcher die Flammen der Lebensverwandlung bei der Verbrennung schlagen. Vgl. dazu den Abschnitt : Der Feuerguß, Anm. 4. — Zwischen dem Leichenofen und der *bum-pa* der Tschorten bestehen sicher Zusammenhänge.

(Fortsetzung folgt.)

Analecta et Additamenta

Eine neue Erklärung des Problems der Exogamie. — Seit fast drei Jahrzehnten ist das vorher lebhaft erörterte Problem der Exogamie zwar durch eine große Anzahl von Einzeluntersuchungen bereichert, aber kaum mehr von einer neuen Seite her als Ganzes untersucht worden. In den Lehrbüchern der Ethnologie und Soziologie begnügte man sich mit der Darstellung der damals vorgebrachten Theorien¹, der man einige Worte der Annahme oder der Ablehnung hinzufügte, ohne wesentliche neue Gesichtspunkte zu bringen. Wertvoll ist das „Restatement“ von B. Z. SELIGMAN, „The Problem of Incest and Exogamy“, in welchem sie aufs Neue die Priorität des Inzestverbotes vor der Exogamie mit guten Gründen verteidigt².

Da erschien vor drei Jahren das Werk von CLAUDE LÉVI-STRAUSS, „Les Structures Élémentaires de la Parenté“³, das in seiner Gänze der Lösung des Problems der Exogamie und damit zugleich der Verwandtschaftssysteme gewidmet ist. Der Verfasser, der sich durch Feldforschungen bei den Indianern Südamerikas ausgezeichnet hat⁴, bringt einen ganz neuen, originellen Lösungsversuch, der mit keinem der vorhergehenden, die er sämtlich in nachdrücklicher Kritik ablehnt, einen Zusammenhang aufweist. Wir befassen uns hier nur mit diesem Erklärungsversuch der Exogamie, den das Werk bringt; die andere Frage der Verwandtschaftssysteme, die der Verfasser ebenfalls behandelt, soll in einer späteren Abhandlung vorgeführt werden. Freilich ist es auch bei dieser Beschränkung ausgeschlossen, diesen Lösungsversuch im vollen Umfang seiner Einzelheiten hier vorzuführen; ich werde mich mit der Untersuchung der Hauptgedanken begnügen müssen.

Das Problem des Tauschhandels bei der Exogamie

Der Autor betont wiederholt, daß die Exogamie die erste und grundlegende Regelung der Kultur an einem Element der Natur darstelle, das für das Zusammenleben der Menschen in der Gegenwart und für die Fortpflanzung in der Zukunft von der größten Bedeutung sei. Nach ihm ist die Exogamie ihrer positiven Seite nach eine Tauschhandlung wie das Austauschen von Lebensmitteln bei vielen primitiven Völkern; er vollzieht eine „assimilation des femmes à des commodités, d'une part raréfiées et de l'autre essentielles à la groupe“ (p. 45). Die „raréfaction“ ergibt sich aus dem biologischen Gesetz, daß in ungestörten Verhältnissen immer gleich viel Knaben und Mädchen geboren werden, so daß für jeden Mann nur eine Frau, für jede Frau nur ein Mann vorhanden ist. Die Exogamie ist nur deshalb eine Tauschhandlung, weil die Männer einer Gruppe auf die eigenen Frauen ihrer Familie verzichten, um dafür die Frauen einer anderen Gruppe zur Ehe zu bekommen, auf welche die Männer dieser letzteren Gruppe auch ihrerseits verzichten.

¹ Cf. W. SCHMIDT, Völker und Kulturen. Regensburg 1924. p. 151 f.

² American Anthropologist LII 1950, pp. 305-316.

³ (Paris, Presses Universitaires de France, 108 Bd. St-Germain 1949.)

⁴ Cf. Handbook of South American Indians I 1946, p. 603, III 1948, pp. 299 305, pp. 321-348, p. 361-380, p. 948.

Schon hier muß eine Unexaktheit beanstandet werden. LÉVI-STRAUSS versichert wiederholt, daß er nicht beabsichtige, geschichtliche Forschung zu betreiben. Er müßte das aber doch wenigstens einigermaßen tun, da festgestellt sein muß, von welcher soziologischen Basis aus dieser Tausch gemacht wird. In einer mutterrechtlichen Sozialordnung würden nicht die Männer ihre Frauen zum Tausch darbieten, sondern die Frauen die Männer ihrer Gruppe. Die von LÉVI-STRAUSS gegebene Darstellung wäre nur bei den älteren totemistischen Völkern richtig, die eben ausgesprochenes Männerrecht üben. Da aber die Exogamie älter ist sowohl als Mutterrecht wie als Totemismus, so kommen die Sozialordnungen von beiden für den Ursprung der Exogamie nicht in Betracht. Hier kann nur die Sozialordnung der Urkultur in Frage kommen, und diese ist weder vater- noch mutterrechtlich, sondern gleichrechtlich. Mann und Frau haben vollkommene Gleichberechtigung im Eigentumsrecht, sie leisten beide einen wesentlichen Beitrag zur Lebensmittelbeschaffung, die Frau sogar einen quantitativ größeren. Wenn das nun auf die Exogamie als Tauschhandlung angewandt wird, dann sind die Frauen nicht nur Tauschobjekte, sondern auch Tauschsubjekte, ebenso wie die Männer nicht nur Tauschsubjekte, sondern auch Tauschobjekte sind; beide werden nicht nur ausgetauscht, sondern beide tauschen auch aus. Da außerdem auch beiderseitige freie Gattenwahl herrscht, so schenkt sich nicht nur die Frau dem Mann, sondern auch der Mann der Frau; beide schenken sich einander gegenseitig, wie ich das in Bd. I meines Werkes „Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit“ gezeigt habe (Münster i. W. 1937. pp. 39, 91, 114, 287, 318). Diese Tatsache, daß in der Urkultur die Frau nicht als eine Sache, sondern als eine Person betrachtet wird, unterscheidet nun aber die Tauschhandlung der Exogamie von dem Austausch von Lebensmitteln, die nur Sachen sind, aufs tiefste. Diesen Unterschied gewahrt LÉVI-STRAUSS, wenn ich richtig sehe, erst auf der vorletzten Seite (p. 616) seines Buches, sicher viel zu spät für den Einfluß, den er in seiner ganzen Beweisführung hätte haben sollen.

Gehen wir zunächst weiter und stellen die Kernfrage des Problems der Exogamie: Warum wird dieser Tausch überhaupt vorgenommen, warum heiraten die Männer einer Gruppe nicht gleich Frauen ihrer eigenen Gruppe, wozu erst die Umständlichkeit des Austausches mit fremden Frauen? Hier bezieht sich LÉVI-STRAUSS, der Schüler von M. MAUSS ist, auf eine Arbeit seines Lehrers, „L'admirable Essai sur le don“. In dieser in der Tat sehr wichtigen Studie hatte MAUSS auf die Gebefreudigkeit primitiver Völker hingewiesen, mit der sie einen Austausch von Geschenken üben, der keinen ökonomischen Handelszweck hat, sondern nach MAUSS „un fait social total“ ist, „doué d'une signification à la fois sociale et religieuse, magique et économique, utilitaire et sentimentale, juridique et morale“ (LÉVI-STRAUSS, p. 66), und LÉVI-STRAUSS führt dann eine lange Reihe von derartigen Beispielen aus den verschiedensten Völkern an. Die meisten von diesen Beispielen sind aber überflüssig; denn diese Völker sind ethnologisch so jung, daß sie für den Ursprung der Exogamie nicht mehr in Frage kommen. Hier kommt einzig wieder die Urkultur in Betracht. Für diese habe ich die Beispiele dieser Gebefreudigkeit bei den einzelnen Stämmen der Urkultur in meinem „Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit“ (Bd. I p. 285 f.) aufgezählt. Die Schenkfreudigkeit hat noch nicht die vielfache Bedeutung, die MAUSS angibt; von einer magischen kann gar nicht die Rede sein. Es liegt einzig das Streben vor, anderen Menschen die Gesinnungen der Liebe und des Wohlwollens zu bezeugen und von ihnen die Bezeugungen gleicher Gesinnungen entgegenzunehmen.

LÉVI-STRAUSS läßt jetzt eine Reihe von Kapiteln folgen, die sich mit dem Zweiklassensystem und der Heirat von Kreuzvettern (cross-cousins) befassen. Sie sind in hohem Grade interessant und für ihn notwendig, da er zugleich mit der Lösung der Exogamie auch die der Verwandtschaftssysteme finden will. Aber es ist unrichtig zu sagen, wie er es tut, daß die Völker mit Zweiklassensystem zu den primitivsten gehören (p. 88); da sie ursprünglich immer mit Pflanzenzucht verbunden sind, befinden sie sich weit von den Anfängen, in denen schon längst Ehen mit Exogamie bestanden. Was die Heirat von Kreuzvettern betrifft, so lehnt es LÉVI-STRAUSS selber ab, sie an den ersten Anfang zu setzen (p. 184 ff.). Ebenso können wir die äußerst interessanten

Kap. XI-XIV übergehen, welche australische Verwandtschaftssysteme behandeln; denn sie alle behandeln nur jüngere Kulturschichten; die älteste Schicht der Kurnai (und Kulin) ist nirgendwo erwähnt; vgl. dazu meine „Gliederung der australischen Sprachen“ (Mödling-Wien 1919, p. 10 ff., 20 ff.). Wir setzen unser Weitergehen fort, wenn LÉVI-STRAUSS in den Kap. XV-XXIII ostasiatische und in den Kap. XXIV-XXVII indische Verwandtschaftssysteme behandelt, so interessant und wichtig sie in vieler Hinsicht auch sein mögen; denn auch hier sind es nirgendwo die Verwandtschaftssysteme der ältesten Kulturschichten, die er in Betracht zieht.

Wir sind schon ungeduldig geworden; denn immer noch nicht haben wir eine Antwort gefunden auf unsere vorhin (oben p. 660) gestellte Frage, weshalb überhaupt um heiraten zu können, erst ein Austausch der heiratsfähigen Frauen (zweier) verschiedener Gruppen stattfindet, und nicht gleich eine Heirat mit den Frauen der eigenen Gruppe. So gehen wir jetzt mit um so größerer Spannung das Kap. XXVIII an, das eine Synthese der drei bis jetzt behandelten Gebiete von Australien (Austronesien), Ostasien und Indien geben will, die LÉVI-STRAUSS als die am reichsten mit den möglichen Verwandtschaftssystemen ausgestatteten Erdteile betrachtet. Er lehnt bis zum Schluß jede historisch-geographische Erklärung ab; er findet nirgendwo diese Systeme rein bei bestimmten Kulturen oder in bestimmten Entwicklungsphasen, sondern immer sei jede der drei elementaren Formen des Austausches in irgend einem Grade mit den anderen vorhanden, die bilaterale, die matrilaterale und die patrilaterale. Er gibt dafür die „psychologische“ Erklärung, daß alle drei Formen dem menschlichen Geiste gegenwärtig seien, wenigstens unbewußt (p. 574). Mir scheint diese Erklärung ungenügend; denn sie berücksichtigt und erklärt nicht die verschiedenen Stärkegrade, in denen die drei Elementarstrukturen vorhanden sein können, und gerade darin könnte der historische Faktor der Wanderung und der Übernahme aus einer anderen Kultur sich zeigen. LÉVI-STRAUSS berücksichtigt auch gar nicht die Fälle, wo ein Verwandtschaftssystem gar keine Verbindung mit der sonstigen Kultur des betreffenden Stammes hat, eben weil es aus einer fremden Kultur entlehnt ist. Daß solche Fälle in Nordamerika reichlich vorkommen, hat LOWIE in seiner Abhandlung „Historical and Sociological Interpretations of Kinship Terminology“⁵ deutlich gezeigt. Und gerade für Australien ist FR. GRAEBNERS meisterhafte Untersuchung „Wanderung und Entwicklung sozialer Systeme in Australien“⁶ voll von solchen Beispielen.

Zum Schluß aber sieht sich LÉVI-STRAUSS selber genötigt, für ein Problem, wenigstens zum Teil, die Hilfe der Kulturhistorie anzurufen (p. 575). Der oben (pp. 660 f.) erwähnte logische Vorzug des von LÉVI-STRAUSS erforschten Gebietes von Australien (-Austronesien)-Ostasien-Indien, entspricht er einem historischen Vorzug? Diese Frage müsse der Kulturhistoriker lösen, meint LÉVI-STRAUSS. Es ist unerfindlich, wie er die Aufgabe des Kulturhistorikers erst mit der Beantwortung dieser Frage beginnen läßt, wo es doch offenbar ist, daß die gleiche Notwendigkeit auch schon für das ganze von LÉVI-STRAUSS durchforschte Gebiet besteht, wo er sich rühmt, die kulturhistorische Forschung mit Bedacht beiseitegelassen zu haben, und die er auch weiter unterläßt bei dem kurzen Überblick über die übrigen Gebiete der Erde — Europa — Afrika nach Westen, Amerika nach Osten (p. 578-591). Aber noch immer haben wir auch in diesem Abschnitt keine Antwort gefunden auf die entscheidende Frage, die wir gestellt haben.

Wir finden sie auch nicht in dem letzten, in dem XXIX. Kapitel. Hier gibt LÉVI-STRAUSS eine Erklärung, die mit unserer Frage in gar keiner Verbindung steht (p. 594): „Die Exogamie ist ein fortwährendes Bemühen zu einer größeren Cohäsion, zu einer wirksameren Solidarität und einer elastischeren Gliederung. Das ist sie deshalb, weil der Austausch nicht bloß das wert ist, was die ausgetauschten Sachen wert sind: der Austausch — und folglich die Regel der Exogamie, die ihn ausdrückt — besitzt in sich selbst einen sozialen Wert: er liefert das Mittel, die Menschen unter sich zu verbinden und den natürlichen Banden der Verwandtschaft die von da an künstlichen, weil dem

⁵ Holmes Anniversary Volume. Washington 1916.

⁶ Globus XC 1906; vgl. FR. GRAEBNER, Die sozialen Systeme in der Südsee, Zeitschr. f. Sozialwiss. XI 1908, p. 1 ff.

Zufälle der Begegnungen, oder der Promiskuität der familialen Existenz entzogenen, die durch die Regel regierten Bande der Verbindung [alliance] zu überbauen.“ Daß das die für die soziale Weiterentwicklung der Menschheit günstige Folge der Exogamie ist, wird von niemand bezweifelt: die entscheidende Frage ist nur, ob das von allen ältesten Menschen damals eingesehen und vorausgesehen worden ist, und ob diese Einsicht und Voraussicht das Motiv war, sich den „Tausch“-Gesetzen der Exogamie zu unterwerfen. Warum hätte es damals nicht eine Anzahl Familien geben können, die ihre mit Mühe und Sorge erzogenen Töchter bei sich behalten und mit ihren Söhnen verheiratet hätten, und die aus solchen Ehen hervorgegangenen Kinder würden die gleiche radikale Endogamie geübt haben — die, nach LÉVI-STRAUSS' Ansicht, biologisch nicht anfechtbar wäre.

Partielle Verwendung des Tauschgedankens zur Erklärung der Exogamie

Hier muß nun eine Tatsache hervorgehoben werden, die LÉVI-STRAUSS nirgendwo berücksichtigt hat, nämlich den tiefen Unterschied des Heiratstausches von den sonstigen Tauschhandlungen der Lebensmittel usw., der darin besteht, daß bei den letzteren niemals das Gesetz besteht, die Gesamtheit der eigenen besessenen Güter gegen eine Gesamtheit fremder Güter einzutauschen, sondern die Bestimmung der Quantität der einzutauschenden Güter ganz dem freien Willen des Tauschenden überlassen wird, während doch bei der Exogamie restlos keine Eltern ihre Kinder, keine Geschwister ihre Geschwister heiraten dürfen. Wie erklärt LÉVI-STRAUSS diesen Unterschied, diese rigorose Totalitätsgeltung der fundamentalen Exogamiegesetze? Ich sehe bei ihm nirgends einen Ansatz dazu.

Wir wollen jetzt offen unsere Stellungnahme gegenüber der Tauschtheorie von LÉVI-STRAUSS aussprechen. Zunächst, sie kann überhaupt nicht in Frage kommen zur Erklärung des Eheverbotes zwischen Eltern und Kindern: werden denn von den Kindern, die ihre Eltern nicht heiraten können, dagegen andere Eltern eingetauscht, oder heiraten die Eltern, die ihre Kinder nicht heiraten können, an Stelle derer die Kinder anderer Familien? Nein, so wie die Theorie von ELLIS-WESTERMARCK nicht zur Erklärung des Eheverbotes zwischen Eltern und Kindern herangezogen werden kann⁷, so auch hier nicht die Tauschtheorie von LÉVI-STRAUSS. Der Grund für dieses Eheverbot liegt, wie gezeigt (a. a. O.), in der absoluten Notwendigkeit der Aufrechterhaltung der elterlichen Autorität über das Kind, das ihnen in der äußersten Unmündigkeit und Ohnmacht übergeben wird, aus der sie es in jahrelangem Bemühen zur Selbstständigkeit eines Vollmenschen heraufziehen, erziehen müssen. Damit erklärt sich auch die restlose Durchgängigkeit dieses Verbotes, das hier nur ein Verbot ist, und das in ein Gebot umzuwandeln sinnlos ist.

Dagegen gestehe ich, daß ich den Tauschgedanken zur Erklärung der Exogamie der Eltern gleicher Generationsfolge nicht nur neu, sondern auch fruchtbar finde, aber nur unter der Bedingung, daß er auch konsequent zu Ende gedacht werde. Nun betont LÉVI-STRAUSS zwar im Kap. VI vielfach, daß oft ganz gleichartige und gleichwertige Gegenstände ausgetauscht werden. Zweifellos ist das aber nicht der Anfang des Tauschens gewesen, sondern es mußte ein Anreiz da sein, eher die Gegenstände zu tauschen, als sie bei sich zu behalten und zu verwenden, und das ist der Fall, wenn die einzutauschenden fremden Objekte irgendwie einen höheren oder doch besonderen Wert haben, der den im Eigenbesitz befindlichen abgeht. Hier nun stellt sich hartnäckig die Frage wieder ein, die wir schon mehrmals erhoben haben, auf die bei LÉVI-STRAUSS aber bis zum Schluß eine Antwort nicht gefunden werden konnte: Welches war der Grund, der die ältesten Menschen bestimmte, statt in den eigenen Familiengruppen in fremden ihre Ehepartner zu suchen? Hatten die ersteren vor den letzteren einen Vorzug und damit einen Anreiz vor den aus den letzteren zu nehmenden Ehepartnern?

LÉVI-STRAUSS hat diese Frage nicht gestellt und demnach auch nicht beantwortet. Am Schluß seines Buches (p. 595) meint er, daß einige von den Theorien, die

⁷ W. SCHMIDT, in „Völker und Kulturen“, p. 155.

er zu Beginn kritisiert und abgelehnt habe, auf dem Boden seiner eigenen Theorie doch noch einen gewissen Wert und 'une ombre de vérité' erhalten könnten, und er nennt dann die Theorien von McLENNAN, SPENCER und LUBBOCK. Ich glaube, daß dieser Wert immer nur sehr begrenzt und auch in dieser Begrenzung nur minimal sein wird. Aber andere Theorien, die er ebenfalls bekämpft, könnten ihm hier einen Dienst leisten, ja eine notwendige Ergänzung zu seiner Theorie bilden, weil sie eine Antwort auf die obige Frage geben, die LÉVI-STRAUSS zu beantworten nicht in der Lage war, ja deren Notwendigkeit er nicht einmal empfunden hat. Das sind die Theorien von WESTERMARCK und ELLIS über den Anreiz, den ortsfremde junge heiratsfähige Menschen des einen Geschlechtes auf die gleichartigen des anderen Geschlechts ausüben mußten, ein Anreiz, der beiden am gleichen Ort und damit in der gleichen Familie lebenden fehlen mußte⁸. Hier ist ja der „Mehrwert“ vorhanden, der dem „Tausch“ den Vorzug gab vor dem Eigenbehalten, und dieser „Mehrwert“ wird von den beiden Tauschpartnern empfunden, dem männlichen wie dem weiblichen, so daß der Antrieb zum Tausch von beiden Seiten kommt und dadurch verstärkt wird; denn, wie ich ausgeführt habe (oben pp. 659 f.), nicht nur der junge Mann ist Tauschsubjekt, sondern auch die junge Frau, und nicht nur sie ist Tauschobjekt, sondern auch er, sie machen beide einander sich das wertvollste Geschenk, sich selbst.

Ich übergehe jetzt die ablehnende Haltung, die LÉVI-STRAUSS gegenüber dem „Totem und Tabu“-Erklärungsversuch von FREUD einnimmt, da dieser Gegenstand an anderer Stelle noch näher behandelt wird. Es bildet eine gewisse Überraschung — für mich keine unangenehme —, daß er ganz zum Schluß noch auf die Linguistik zu sprechen kommt und sie preist als die einzige unter den Sozialwissenschaften, die es dahin gebracht habe, sowohl die Genesis der Systeme zu rekonstruieren und deren Synthese zu machen, als ihren inneren logischen Zusammenhang herauszubringen und die Entwicklung zu erfassen, die sie auf ein Ziel hindrängt (a. a. O., pp. 611 ff.), und er meint, daß auch die Soziologie der Familie diese doppelte, historische und psychologische Methode anwenden solle. Das ist auch unsere Meinung, und deshalb muß auch LÉVI-STRAUSS' Buch, das beharrlich und bewußt die Geschichte beiseite läßt, notwendig durch ein anderes, das die (kultur)historische Methode anwendet, ergänzt werden.

LÉVI-STRAUSS hat überdies den guten Gedanken, daß die Linguistik und die Soziologie der Verwandtschaftssysteme auch dem Inhalt nach Gemeinsames aufweisen: die Linguistik behandelt die Sprache, die das vorzüglichste Mittel für die Menschen ist, sich ihre Gedanken mitzuteilen, ihre Gedanken miteinander auszutauschen. Im Weiterverfolg dieses Gedankens kommt er dann auf der vorletzten Seite seines Buches zu Einsichten, die, wie schon gesagt (oben pp. 659 f.), wenn sie früher gekommen wären, seinen Forschungen noch mehr Licht gegeben und bessere Richtungen gewiesen hätten. Er erkennt hier an, daß die Frau nicht bloß „Tausch“-Objekt, sondern, weil Person wie der Mann, auch „Tausch“-Subjekt ist, und weiter in der Sprache, daß die Frau nicht nur Objekt des Gespräches der Männer ist, sondern daß sie selber auch Subjekt des Gespräches mit dem Mann und auch über die Männer ist, daß sie in der Sprache ihr Inneres zu enthüllen und ebenso mitzuteilen vermag, wie der Mann ihr sein Inneres in der Sprache mitteilt: „Jede Frau bewahrt einen eigenen besonderen Wert, der mit ihrem Talent zusammenhängt, vor und nach der Ehe, ihre Partie in einem Duett zu erfüllen. So erklärt sich, daß die Beziehungen zwischen den Geschlechtern diesen Reichtum der Affekte, diese Inbrunst des Mysteriums bewahrt haben, die zweifellos am Anfang das ganze Universum der menschlichen Mitteilungen imprägniert haben“ (p. 616). Mit anderen Worten: Die Ehe ist nicht bloße Befriedigung sinnlicher Lust und wirtschaftlicher Notwendigkeit, sondern ein intimes, vertrauensvolles Zusammenleben, in welchem sich die Seelen einander öffnen und so ihr Inneres, ihre Seele, nicht nur ihren Leib, einander schenken.

LÉVI-STRAUSS wird wohl nicht gewahr worden sein, wie nirgendwo Ursprung der Sprache und der Ehe feiner und treffender miteinander in engste Beziehung gebracht werden wie in der Paradies-Erzählung des zweiten Kapitels der Genesis. Da streift

⁸ W. SCHMIDT, in „Völker und Kulturen“, p. 153 f.

der Mann Adam durch die wunderbare neue Schöpfung. Ganz seiner Mannes-Natur entsprechend, sind es die verschiedenen Tiere, die seine Aufmerksamkeit besonders wecken. Die Rufe des Staunens, des Schreckens, der Bewunderung, der Zärtlichkeit, die sie seinem Mund entlocken, sind die ersten Worte der menschlichen Sprache: die Namen, die er den Tieren beilegt. Aber Enttäuschung überfällt Adam: die Tiere erwidern seine Rufe entweder gar nicht, oder er versteht ihre Laute nicht, und so ist sein Sprechen doch noch keine Mitteilung, obwohl seine Seele zum Zerspringen voll ist von der wunderbaren Mannigfaltigkeit alles dessen, was er in der Schöpfung gesehen und gehört hat. Vom Drängen dieses Unvermögens, sich mitzuteilen, ermüdet, fällt er in den Schlaf der Verzückung (*tardemah*) und sieht darin, wie der Schöpfer seine übervolle Brust öffnet, einen Teil der Brustwand ihr entnimmt und aus ihm ein Geschöpf formt, von dem der Erwachende jubelnd gewiß ist, daß es, da es „Fleisch von seinem Fleisch, Gebein von seinem Gebein ist“, auch seine Mitteilungen versteht und sie erwidert, so daß er auch ihre Mitteilungen zu verstehen vermag. Und so erst, in gegenseitiger Mitteilung, kann der emporgesprungene Quell der Sprache immer stärker und reicher hervorsprudeln, der in der Einsamkeit des Einen Menschen bald wieder versiegt wäre. Von irgend einer Art Exogamie kann natürlich keine Rede sein bei dieser ersten menschlichen Gesellung; denn es ist weder eine Familie da, aus der hinausgeheiratet, noch eine Familie, in die hineingeheiratet werden könnte. Aber in den folgenden Worten, die für die Zukunft gesprochen werden: „Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und sie werden zwei in einem Fleische sein“ wird deutlich auf die Exogamie hingewiesen: der Mann heiratet nicht ein Mädchen aus der Familie von Vater und Mutter, sondern das Mädchen, das er heiratet, ist von einer anderen Familie; er verläßt, um sie zu heiraten, seine eigene Familie und gründet mit der Erwählten eine neue eigene Familie, in der beide in innigster, auch körperlicher Vereinigung einander mit Leib und mit Seele sich schenken und in der Kindererzeugung ihre eigene Ehe zur Familie heranwachsen lassen.

Es ist nicht eine „fromme“, aber wissenschaftlich bedeutungslose Spielerei, die ersten Kapitel der Genesis hier heranzuziehen. Denn im Gegensatz zur babylonischen Paradieserzählung, die überall ihre Herkunft aus einer Hochkultur bezeugt, trägt die biblische Erzählung alle Kennzeichen ältester Urkultur an sich, wie ich in meinem Artikel „Die Schöpfungsgeschichte der biblischen und der ethnologischen Urzeit“ dargelegt habe⁹.

WILHELM SCHMIDT.

Indogermanisch-Dravidisches zum Thema „Zufall“. — Für die Sprachwissenschaft hat die Aufzeigung zufälliger Gleichklänge¹ zwischen Wörtern unverwandter Sprachzweige einen größeren Wert als bloß den eines heiteren wissenschaftlichen Spieles. Abgesehen davon, daß auf Grund einer genügenden Anzahl solcher unvoreingenommen gesammelter „Zufälle“ dem Problem der Urschöpfung und des Lautsymbolismus besser an den Leib gerückt werden könnte, als dies bislang geschah, bietet eine genügend große Liste solcher „Zufälle“ der Kritik eine scharfgeschliffene Waffe gegenüber ungenügend fundierten, auf Wortanklängen beruhenden Verwandtschaftshypothesen². So seien hier einige neue Fälle zu diesem Thema mitgeteilt.

1. Tamil *palaiya* (kannada *palaya*): gr. *παλαιός*, beide „alt“. Das Tamilwort gehört zu dem Verbum *palu-* „reifen, alt werden, wachsen“³; *παλαιός* ist Weiterbildung von *πάλαι* „längst“ < **q^ul-ai* (WP I 517).

⁹ Stimmen der Zeit. Freiburg i. Br. CXXXIV, p. 295-305.

¹ Vgl. LIDÉN, KZ 56 1929, 223 ff., SCHULZE, KZ 57, 1930, 42, u. a.

² Vgl. etwa E. LEWYS geistvollen Kampf (KZ 56, 1929, 145 ff.) gegen F. O. SCHRADERS dravidisch-uralische These (ZII 3, 1925, 81 ff.).

³ Mit reicher Sippe, vgl. das Tamil-Lexicon der Univ. Madras 2545-2551. Aus hiehergehörigem *palam* „Frucht, Gereiftes“ stammt wohl ai. *phālam* (GUNDERT, ZDMG 23, 1869, 517 ff.; AMMER, WZKM 51, 1948, 128; abwägend BLOCH, BSOS 5, 1930, 740; KUIPER, AO 16, 1938, 305, Anm. 2; dagegen LÜDERS, KZ 42, 1909, 198 ff. = Philologica Indica, 1940, 183 ff.).

2. Tamil *paṭu-* „leiden“ (neben vielen anderen Bedeutungen, s. Tamil-Lexicon d. Univ. Madras 2440 b) : gr. *πάθος* „Leid“ (< **q^wynth-*, WP I 513).

3. Tamil *vinṭu* nt. (sprich *vinḍu*) „Wind“ (neben „Himmel, *svarga*, Wolke, Berg“ ; aus ai. *Viṣṇu-pada-* ?) : nhd. *Wind* (< **wēntós*, WP I 220 ff.).

4. Tamil *irumpu* nt., malayālam *irumbu* „Eisen“ : engl. *iron* „dss“. Tamil *irumpu* gehört wahrscheinlich zu *iru* „schwarz“ (das schwarze ⁴ Metall), das engl. Wort geht auf **isarnon* zurück. Die Analogie findet sich, natürlich unter der Annahme von Urverwandtschaft, schon bei CALDWELL, *Comparative Grammar of Dravidian* ², London 1875, 475.

5. Tamil *śāttu* (geschrieben *c-*) „eine Tür schließen“ : engl. *shut* (spr. „*śat*“) „dss“. Tamil *ś-* ist nie primär ; *shut* geht auf ae. *scyttan* = nhd. *schützen* zurück. Vgl. wieder CALDWELL a. a. O. 480.

MANFRED MAYRHOFFER, Graz.

Zeremonien der Aranda (Zentralaustralien). — T. G. H. STREHLOW führte in einer Reihe von Orten, u. a. auch in unserm Institut und an der Universität Fribourg, einige Farbfilme vor, die er selber April-Mai 1950 für The Australian National University, Canberra, aufgenommen hat. Die Filmstreifen zeigen die Geheimzeremonien einiger Männerbünde unter den nördlichen Aranda, den Loritja, Pitjentara und Kukatja.

Die Aufnahmen waren möglich, weil T. G. H. STREHLOW, als Sohn des protestantischen Missionars C. L. M. STREHLOW unter den Aranda aufgewachsen, das Vertrauen der Leute von klein auf besaß. Nachdem er seine Studien auswärts gemacht hatte, kehrte er mit ethnologisch-linguistischer Ausbildung wieder zurück und sammelte, zeitweise im Dienste der Regierung, zeitweise als freier Forscher, vor allem das Erzählungsgut dieser Leute. So war die Voraussetzung dafür da, daß die geheimen Zeremonien einzelner Männerbünde ungestört auf den Film gebracht werden konnten.

Der Film „The native cat ceremonies of Watarka (Loritja Tribe)“ ist 700 Fuß lang ; der Film „The honey-ant ceremonies of Ljaba (Northern Aranda Group)“ 1200 Fuß ; der Film „The kangaroo increase ceremonies of Krantji and Imbatjik' Iwuka (Northern Aranda Group)“ 1400 Fuß. Die Vorführung dieser drei Filme dauert fast zwei Stunden. Die Kodachrom-Streifen ergaben unter dem ungetrübten Himmel Zentralaustraliens sehr kräftige Farben.

Es handelt sich um die Verehrung der tierischen Ahnen und um Fruchtbarkeitszeremonien, die sich teilweise deutlich um das Symbol des Phallos gruppieren. Die geruh-same Art der Darstellung, die nicht die Wirkung bei einem breiten Publikum sucht, sondern eine dokumentarische Quelle für Ethnologen, Religionswissenschaftler und Soziologen ist, gibt die feierliche Ruhe und die besinnliche Erhabenheit dieser religiösen Zeremonien einprägsam wieder. So sind die Filmstreifen ein selten ergreifendes Denkmal der Ehrfurcht einer primitiven Gemeinschaft vor dem Geheimnis des Lebens, von schlichter Einfachheit und unvergeßlicher Würde.

T. G. H. STREHLOW ist Verfasser von „Aranda Phonetics and Grammar“ (Sydney 1948), „Aranda Traditions“ (Carlton, Victoria 1947) und „Anthropology and the Study of Languages“ (Adelaide 1947) ; siehe die Besprechungen dieser Bücher durch W. SCHMIDT in *Anthropos* 41-44. 1946-49. pp. 941-948.

Sein Vater wurde bekannt durch „Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentralaustralien“ (Frankfurt am Main 1907-1913), eine wertvolle Quelle für die Kultur der Aranda neben dem viel zitierten Werk von SPENCER und GILLEN „The Arunta. A Study of a Stone Age People“ (London 1927). Durch die Forschungen von T. G. H. STREHLOW sind die umfassenden Arbeiten seiner Vorgänger überholt worden, und damit auch die darauf fußenden Hypothesen und Theorien. Sein Vorteil ist neben dem modernen wissenschaftlichen Rüstzeug vor allem die volle Beherrschung der Sprache, der persönliche Kontakt mit den Aranda und ein jahrzehntelanger Aufenthalt unter ihnen.

F. BORNEMANN.

⁴ Wie kannāḍa *cem* „Gold“ neben *kem* „Röte“ (und aind. *hema* „Gold“, MAYRHOFFER, *Archivum Linguisticum* 2, 1950, 135), ursprünglich „das rote Metall“.

IN MEMORIAM

Fritz Kern, 1884-1950

Am 21. Mai 1950 starb in Mainz Professor Dr. FRITZ KERN. Obwohl von Hause aus kein Ethnologe, stand er seit Jahrzehnten in engster Beziehung zur Völkerkunde und den verwandten Wissenschaften. Seine Bemühung um ihre Einbeziehung in eine wahrhaft universale Menschheitsgeschichte ist aus der Geistesgeschichte unserer Zeit nicht mehr wegzudenken. Daher ist es eine Ehrenpflicht, auch an dieser Stelle seiner zu gedenken¹.

Am 28. September 1884 wurde F. KERN in Stuttgart geboren. Von 1902-1906 studierte er an den Universitäten Lausanne, Tübingen und Berlin zuerst Rechtswissenschaft, dann Geschichte, habilitierte sich 1909 in Kiel und wurde dort 1913 zum außerordentlichen Professor ernannt. 1914 übernahm er die ordentliche Professur für mittlere und neuere Geschichte in Frankfurt a. M. und tauschte sie 1922 mit der in Bonn, wo sein Lehrauftrag Universalgeschichte und Geschichtsphilosophie mitumfaßte. Diese Zielsetzung entsprach in hohem Maße seinen Neigungen. Seit 1925 griffen seine Publikationen über das Gebiet der Schriftgeschichte hinaus und zogen in steigendem Maße Ethnologie, Prähistorie und Anthropologie heran (die unten aufgeführten Titel sprechen für sich selbst und lassen seine überragende geistige Beweglichkeit und Weite erkennen). In der von FRITZ GRAEBNER begründeten und durch W. SCHMIDT und seine Schule weitergeführten Methode der Ethnologie erkannte F. KERN den Durchbruch einer echt historischen gegenüber einer naturwissenschaftlichen Auffassung und machte sich diese Forschungsrichtung zu eigen, bewahrte dabei aber den Problemen gegenüber seine volle Selbständigkeit. Wie seine meisterhafte Darstellung nicht wenig dazu beitrug, die Ergebnisse der jüngeren „Wissenschaften vom Menschen“ den zünftigen Historikern zugänglich zu machen, so konnte seine kritische Art, ebenso gut wie seine Anlage für intuitive Gesamtschau, auch auf die Vertreter der Ethnologie und Nachbarwissenschaften anregend und befruchtend wirken.

Im Jahre 1947 an der Universität Bonn emeritiert, gedachte der Gelehrte seinen Lebensabend ganz der Universalhistorie zu widmen, die seine Leidenschaft war. Neben seinen eigenen Forschungen, von denen wir noch manches aus seinem Nachlaß erwarten dürfen (u. a. auch eine Neubearbeitung der zuerst 1933 erschienenen „Anfänge der Weltgeschichte“) entfaltete er eine großzügige organisatorische Tätigkeit, deren Ergebnisse vor allem die Errichtung eines Institutes für europäische Geschichte mit einer Abteilung für Universalgeschichte in Mainz und die Vorbereitung der zehnbändigen „Historia Mundi“ waren (die Herausgabe liegt nun in den Händen von Prof. FRITZ VALJAVEC, München). Mitten in dieser vielseitigen Tätigkeit machte ein Herzleiden seinem Leben unerwartet früh ein Ende. Die Erinnerung an diesen rastlosen Arbeiter mit seiner großzügigen und weltweiten Schau, die ein notwendiges Gegengewicht zur sorgfältigen Kleinarbeit des Spezialisten ist, wird auch in Zukunft unserer Wissenschaft noch große Dienste tun.

JOSEF HENNINGER.

Kulturhistorische Schriften von F. Kern

Bücher :

Stammbaum und Artbild der Deutschen und ihrer Verwandten. I. F. LEHMANN, München 1927. 305 pp. illustr.

Die Anfänge der Weltgeschichte, ein Forschungsbericht und Leitfaden. TEUBNER. Leipzig 1933. 149 pp.

¹ Andere Nachrufe erschienen : Zeitschrift für Ethnologie 76. 1951. pp. 137-138. (HERMANN TRIMBORN); Historisches Jahrbuch 70. 1951. pp. 491-495. (FRITZ VALJAVEC). — HENRI GRÉGOIRE (La Nouvelle Clio 2. 1950. pp. 305-309) würdigt F. KERN vor allem als Vermittler zwischen deutsch- und französischsprachigen Historikern auf den Tagungen in Speyer.

Aufsätze :

- Völkerkundliche Universalgeschichte. SCHMOLLERS Jahrbuch 50. 1925. 4. pp. 145-152.
 Die Weltanschauung der eiszeitlichen Europäer. Archiv für Kulturgeschichte XVI. 1926. 3. pp. 273-299.
 Kulturenfolge. Archiv für Kulturgeschichte XVII. 1926. 1. pp. 2-19.
 Natur- und Wissensgott, Kultur- und Universalgeschichte, Festschrift zum 60. Geburtstag von Walter Goetz. TEUBNER. Leipzig 1927. pp. 403-31.
 Zur Entwicklung der Kulturgeschichte. Archiv für Kulturgeschichte XIX. 1928. 1. pp. 1-9.
 Zur Methode der Rassengeschichte, Festschrift P. W. Schmidt. Wien 1928. pp. 897-903.
 Die Europäiden. Archiv für Rassen- und Gesellschafts-Biologie XX. 1928. 4. pp. 408-425.
 Auf dem Weg zu einer kritischen Rassengeschichte. Forschungen und Fortschritte IV. (1. XII.) 1928. pp. 354 f.
 Rassenmischung und Rasseninstinkt. Zeitschr. für Sexualwissenschaft und Sexualpolitik XV. 1929. 7. pp. 449-51.
 Die Rassen in der Vorgeschichte. Archiv für Rassen- und Gesellschafts-Biologie XXII. 1929. 2. pp. 199-205.
 Wildbeutertum als Grundkultur (Vortrag am 26. IX. 1929 in Wien), im Auszug in den Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien LX. 1930. (Sitzungsberichte. p. [8].)
 Die Welt, worin die Griechen traten. Anthropos 24. 1929. pp. 167-219 ; 25. 1930. 195-207.
 Die ältesten bekannten Indogermanen sind nordrassig. Mitt. der Anthropol. Gesellschaft Wien LX. 1930. pp. 183-185.
 Weltgeschichte der schriftlosen Kulturen. Archiv für Kulturgeschichte 22. 1932. pp. 21-48 ; 161-198 ; 273-297 ; 23. 1933. pp. 30-54.
 Schöpferische Entwicklung in Natur und Geschichte. SCHMOLLERS Jahrbuch 57. 1933. 4. pp. 41-76.
 Die Erziehung bei den Naturvölkern. Schweizer Schule XXXIV. 1947. 9. pp. 234-239 ; 11. pp. 289-294.
 Ein Spätwerk des britischen Evolutionismus (Keith). Anthropos 45. 1950. pp. 287-294.
 Mutterrecht einst und jetzt. Theolog. Zeitschrift, Basel VI. 1950. 4. pp. 292-305.
-

Miscellanea

Generalia et Europa

Das Problem des Urmonotheismus (H. KÜHN). — Religionsgeschichte, Prähistorie und Bibel setzen den Eingottglauben an den Anfang der Religionsgeschichte. Von dem Eingott der Urzeit löst sich aber später eine Urmutter ab, die als Trägerin und Schafferin aller Lebewesen auf Erden gilt. Diese Urmutter ist in den 82 meist aus Elfenbein oder Knochen geschnitzten weiblichen Statuetten der Spät- und Nacheiszeit dargestellt, die man von den Pyrenäen bis nach Sibirien und China hinein gefunden hat. Sie sind nicht erotisch zu deuten, sondern kultisch. Die Statuetten auf russischem Boden finden sich nämlich meistens am Rande der Wohngruben, in eigenen Nischen oder Kultstätten, und sind deshalb ohne Füße, weil sie in Sand oder Lehm gesteckt wurden. Die Urmutter, deren Bilder die Symbole der Fruchtbarkeit und des vollen Lebens tragen, wird heute noch von sibirischen Jägern verehrt. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. [Wiesbaden] 1950. Nr. 22, 1637-1672. FRANZ STEINER Verlag.)

Maske und Krankheitsbild (A. STEINMANN). — Den meisten Krankheitsmasken ist gemeinsam das Grausige und Unheimliche. Jene Masken, die Krankheitssymptome, Gesichtsverstümmelungen und andere pathologische Züge realistisch darstellen, sollen wohl die Krankheitsgefahr durch Konkretisierung in der Maske entkräften und bannen. Davon verschieden sind Masken, die keine pathologischen Züge aufweisen, sondern einen krankmachenden Dämon darstellen und bei Exorzismen gegen Seuchen und Epidemien dienen. Eine Mittelstellung nehmen die in Ceylon zur Krankheitsbeschwörung verwendeten Tanzmasken ein, in denen das unheimliche Äußere des Krankheitsdämons dargestellt ist und zugleich das Krankheitsbild an der Maske oder durch das Benehmen des Maskenträgers angedeutet ist. (Sep.: Ärztliche Monatshefte [Schwarzenburg]. 1949-50. 559-564.)

Mutterrecht — einst und jetzt (F. KERN). — Nach H. BAUMANN sind die von E. GROSSE erschlossenen Funktionszusammenhänge von pflanzerischer Wirtschaft und Mutterrecht unangefochten, die ozeanischen mutterrechtlichen Kulturkreise F. GRAEBNERS aber veraltet. Fraglich geworden ist die Verknüpfung des sozialen Mutterrechtes mit Muttergottheiten (die es schon im späteiszeitlichen, vorpflanzerischen Jägertum gibt), mit Ahnenkult und Animismus, mit Töpferei, Weberei usw. Die westafrikanische Hyläa ist trotz tropischem Hackbau frei von Mutterrecht, das sich südlich davon im Bannkreis der „rhodesischen (Hoch-) Kultur“ findet. Gerade im patrilinearen Nordkongo gibt es besonders altertümliches Pflanzertum. Das Mutterrecht des nördlichen Sudans hängt vermutlich mit der altmediterranen Hochkultur zusammen. Auch das indische, indonesische und amerikanische Mutterrecht steht im Wirkungsbereich von mutterrechtlichen Hochkulturen. Aber trotzdem braucht das Mutterrecht schlechthin nicht hochkulturell zu sein. Immerhin muß auch beim Mutterrecht Melanesiens und Australiens mehr als bisher mit Hochkultureinfluß gerechnet werden. Vor allem das Pflanzertum mit Körnerfrucht hat sich im engen Kontakt mit den archaischen Hochkulturen entwickelt. (Theologische Zeitschrift [Basel] 6. 1950. 292-305.)

Das in der 'Dienstehe' abgelöste Mutterrecht (W. SCHMIDT). — Ein Abstieg von der Hochstufe des Mutterrechtes vollzieht sich im ozeanischen Südrandgebiet des Mutterrechtes, ein anderer am Nordrand seines nordhinterindischen Ursprungsgebietes durch die postnuptiale Dienstehe, bei welcher der Mann für eine bestimmte Zeit bei den Eltern der Gattin Dienstarbeit leistet, danach aber an die Stelle dieser Matri-lokalität die Patrilokalität setzt. (In Afrika und Nord- und Südamerika ist diese Dienstehe selten.) Die Einführung der Dienstehe fiel zusammen mit dem Anbau des nassen Reises in den damals austrocknenden nordhinterindischen und südchinesischen Flußtäälern durch die dortigen Thai-Völker. Ihre Rinderzucht ermöglichte den Übergang zum weiträumigen Körnerfruchtbaue und damit auch zum Ackerbau des Mannes. (Heimat und Humanität. Festschrift für Karl Meuli, pp. 182-191. Basel 1951.)

Burgen, Ritter und Hirten (H. G. WACKERNAGEL). — In den alpinen Hirten-gebieten der Schweiz gab es bis ins 14. Jahrhundert hinein viele Burgen, die oft nur aus Türmen, schlichten Steinhäusern oder sogar nur aus Grotten und Höhlen bestanden. Mit diesen festen Ritter- und Adelssitzen waren Viehzucht und Milchwirtschaft aufs engste verbunden. Ein Großteil dieses Adels lebte in heute unvorstellbarer Primitivität. Stolztes Traditionsbewußtsein, intensiver Toten- und Ahnenkult, Racheübung u. a. verraten typische Züge des Hirtentums. Auf fast allen Lebensgebieten der mediaevalen Ritterschaft nimmt das Pferd eine zentrale Stellung ein. Dieser Gesellschaftstyp weist geradezu verblüffende Ähnlichkeiten auf mit dem ritterhaften Pferdehirtentum Asiens, vor allem Irans und zweier georgischer Stämme, der Chewsuren und Swaneten. (Heimat und Humanität. Festschrift für Karl Meuli. pp. 215-224. Basel 1951.)

The Passion of the Flax (R. EISLER). — We find the motifs not only in the Greek tradition (cf. the "Shield of Achilles" — Iliad) but also in the Slavonic and Germanic folk-lore in detailed fairy-tales of the "passion of the flax" and the "torture of the rye". Linos is a personification of the plant, comparable to Hyakinthos, Narkissos, Leimon and other vegetation spirits, whose premature death was lamented in annual ceremonies. The long-winded enumeration of the procedures to which the flax or the rye have to be subjected has the power of driving away demons and inimical spirits. The respective "passion of the corn" can be traced back to the Near Eastern regions. Tammuz, Attis, Adonis, Osiris etc. are deifications of the plants spirits. It is probable that the ritual of the "tortured" flax came from the Orient together with the annual plant. Early Christians applied the respective symbolism to the Passion of the Christ and to the suffering of his witnesses. (Folklore [London] 61. 1950. 114-133.)

Kirke und die Schweine (R. WILDHABER). — Im ganzen europäischen und mediterranen Raum finden wir Mythen und Märchen, die um Verwandlungen von Menschen in Schweine wissen, jedoch ohne Anspielung auf die sittliche Wertung, die wir heute mit 'Schwein' verbinden. Die Verwandlung der Gefährten des Odysseus findet sich schon seit dem 6. Jahrhundert auf griechischen Vasen, wenn auch nicht immer genau so wie in der Odyssee, dargestellt. Die Verwandlung gilt nicht als Strafe. Kirke, eine alte Todes- und Unterweltsgöttin, verwandelt Menschen in die ihr sinngemäßen Tiere. Das Kirkemärchen stellt eine der vielen Geschichten vom Sein und Sterben und Wiedererstehen dar. (Heimat und Humanität. Festschrift für Karl Meuli. pp. 233-261. Basel 1951.)

On the Problem of Immigration of the Southern Slavs to South-Eastern Europe (BRANIMIR BRATANIĆ). — There exists in the Balkan Peninsula two very different kinds of the symmetrical, one handled plough. These — central and marginal — differ from each other in the general construction of their frames, in the shapes of their singular parts, and in their characteristic nomenclature. Thus two ethnographically and lexically different Slavic strata become perceivable. Their geographic setting points at their different antiquity in the Balkans. It is possible to pursue the traces of the central group northwestwards across the Carinthia and Styria to Central Bohemia. It is justifiable to regard this group as having arrived from the north-west along the

spurs of the Eastern Alps. On the contrary, there is slight indication of the older — marginal nowadays — Balkan group having come from the north-east. (Zbornik Radova [Zagreb] 1. 1951. 221-250.)

Über die Entstehung der mordwinischen Lendenschürze (E. LAID). — Zur erzamordwinischen Tracht gehört eine Lendenschürze, die von den Frauen hinten über dem Gesäß hängend getragen wird. Sie besteht gewöhnlich aus einem Borten- und einem Fransenteil. Die altertümlichsten Formen lassen diese Zweiteilung kaum in Erscheinung treten. Der dicke Fransenteil dürfte sekundär sein. Sowohl der Form als auch der Funktion nach ziemlich übereinstimmende Gegenstücke zur mordwinischen Lendenschürze sind bei den Rumänen und auch sonst bei den benachbarten Süd- und Ostslaven bekannt. Vereinzelt Stücke in Skandinavien gehören kaum in den Zusammenhang. Die mordwinische Lendenschürze geht vermutlich auf uralte Trachtenstücke zurück. In Anbetracht der ganz verschiedenen klimatischen Voraussetzungen ist es kaum möglich, sie mit den primitiven Pflanzenschürzen in Verbindung zu bringen. Eine primitiv anmutende Form erweist sich tatsächlich als eine späte Entartung. (Apophoreta Tartuensia [Stockholm] 1949. 108-118.)

Transformation progressive ou régressive de la famille humaine? (V. MARCOZZI). — Il est impossible pour le moment d'établir une chronologie préhistorique qui serait valable pour tous les continents. On peut toutefois le faire pour chacun des continents ou pour certaines régions. En Chine et à Java, les plus anciens fossiles humains découverts jusqu'à aujourd'hui ont un caractère plutôt primitif ou pithécoïde (Anthropi). Pour l'Europe, on peut prouver la haute antiquité du type humain actuel (Swanscombe, Fontéchevade), mais il semble que le fossile le plus ancien soit la mandibule primitive de Mauer. On a des doutes quant à la chronologie des fossiles humains découverts en Angleterre que l'on attribue au plus ancien pléistocène (Piltdown, Galley-Hill, London's skull). Pour l'Afrique, on doute encore que la forme la plus ancienne appartienne au type moderne (Kanam). L'Amérique et l'Australie n'ont pas fourni jusqu'à présent de fossiles humains qui datent d'une période plus ancienne que la fin du pléistocène. A l'état actuel des recherches paléanthropologiques, il semble plus probable que les formes primitives sont les plus anciennes dans un sens absolu. (Transformazione progressiva o regressiva nella famiglia umana? La Scuola Cattolica [Varese] 1951. 121-222.)

Mensch und Umwelt. Die Stellung des Menschen in der Welt des Lebendigen (F. BÜCHNER). — Der Mensch zeigt sich in seinen Beziehungen zur Umwelt als ein dreigeschichtetes Wesen. Wenn er auch von seinem biologischen Umweltfeld mitgestaltet und getragen wird, so ist er doch nicht wie das Tier darin eingebettet. Als homo faber schafft er sich kraft seiner praktisch-technischen Intelligenz eine neue Umwelt. Die Wahrheit der Dinge als Inhalt seines Geistes empfangend, gestaltet er überdies als homo sapiens noch eine ihn bindende, ordnende und prägende geistige Welt, die aber nicht abgelöst von seinem übrigen Menschsein existiert. Leib und Geist wirken ständig aufeinander ein. Schon das junge Menschenkind reift auch biologisch nur unter dem entscheidenden Einfluß einer menschlichen Kulturwelt. Die moderne Neurosenlehre vor allem erweist den Menschen als unauflösbare Einheit von Seele und Geist. Wir haben nicht einen tierischen Leib, dem eine menschliche Geistseele aufgepropft wurde. Der Mensch ist von der Wurzel seines Bios her auf den Geist angelegt. (Freiburger Dies Universitatis 1948-49. Kosmos, Tier und Mensch. Vorträge von FRANZ BÜCHNER, HELMUT HÖNL, OTTO KÖHLER, WILHELM SZILASI, BERNHARD WELTE. pp. 79-105.)

Alte und neue Sozialanthropologie (G. JUST). — Schulkinder, die man nach den Berufen ihrer Väter ordnet, erfahren damit zugleich eine leistungsmäßige Gruppierung. Trotz der Umweltfaktoren fällt doch der Erbanlage die entscheidendere Rolle zu, zumal auch zwischen Schulleistung und psychophysischer Konstitution, sowie zwischen Berufswunsch und Konstitution eine klare Beziehung besteht. So pflegen Veranlagung zu schwerer Muskelarbeit und Veranlagung zu höherer Geistestätigkeit einander auszuschließen. Es besteht eine Regelhaftigkeit der gegenseitigen Verflechtungen bei der

Dreiheit: Konstitution — Leistung — soziale Lage. (GÜNTHER JUST, Vier Vorträge. pp. 51-64. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1951. SPRINGER-Verlag.)

Gegenwartsprobleme der Anthropologie (G. JUST). — Kindliche Intelligenzleistung und soziale Lage der Eltern stehen in enger Beziehung. Beim unehelichen Kind wirkt sich die soziale Stellung auch des Elternteiles aus, mit dem das Kind unmittelbar nichts mehr zu tun hat. Es zeigt geringere Schulleistung, Begabung und minderwertigen Charakter. Unehelichkeit ist auch ein Erbproblem. — Auch die psychische Konstitution wirkt sich in der intellektuellen und charakterlichen Leistung aus. Je reiner der Typus, desto klarer die Leistungsunterschiede. Schizothyme zeigen gute, Zykllothyme durchschnittliche, Visköse schlechte Leistungen. Bei Schizothymen und Zykllothymen fallen Begabung und Leistung zusammen, bei Viskösen auseinander. — Auch soziale Stellung und Konstitutionstyp zeigen Entsprechung: Schizothyme — Höhergestellte; Zykllothyme — im wesentlichen Mitte; Visköse — gehäuft in einfacheren Berufsgruppen. (GÜNTHER JUST, Vier Vorträge. pp. 40-50. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1951. SPRINGER-Verlag.)

Sprachtypologische Untersuchungen (P. MENZERATH und W. MEYER-EPPLER). — Unter Sprachtypologie wird Untersuchung des strukturellen Aufbaues der Wörter und des Wortschatzes einer Sprache verstanden. Sie hat sich als durchaus brauchbar erwiesen und stellte fest, daß bei keiner der untersuchten Sprachen der Wortschatz ein ungegliederter Haufen ist, sondern daß sie alle eine charakteristische Struktur besitzen, die mathematisch durch Zahlen und Kurven ausgedrückt werden kann. Diese Methode dürfte auch zur Feststellung des Verwandtschaftsgrades verschiedener Sprachen geeignet sein. (Studia Linguistica [Lund, Copenhagen] 4. 1950. 54-93.)

Das Venetische, seine Stellung im Kreise der verwandten Sprachen (H. KRAHE). — Das Venetische ist nicht, wie M. L. BEELER es wollte, ein Dialekt des Italischen, da zu tiefgreifende Unterschiede vorliegen: die Vertretung von *gh*, von *ŋ*, von auslautendem — *m*, die Medialendung — *to* und dgl. mehr. Es ist erst recht nicht Illyrisch, steht aber beiden Sprachkreisen nahe, wie es auch Beziehungen zum Keltischen, Germanischen und Baltisch-Slavischen hat. Das Venetische ist ein selbständiger Zweig des Indogermanischen. Die von JOHANNES SCHMIDT (1872) entwickelte Wellentheorie vermag — bei aller Kritik ihr gegenüber — die Stellung des Venetischen zu erklären: es wäre der Übergangsdialekt zwischen dem nachmaligen Italischen und nachmaligen Illyrischen, vom Norden zum Süden kommend, wo sie wieder in vielleicht nie völlig abgerissenen Austausch traten. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse. 1950. 3. [Heidelberg]. CARL WINTER Universitätsverlag. Preis: DM 3.90.)

Asia

Die Bedeutung der Eingeborenenbevölkerung in den hellenistischen Oststaaten (H. BENGTSOHN). — Die beiden hellenistischen Dynastien der Seleukiden und der Ptolemäer verhielten sich dem einheimischen Volkstum gegenüber nicht gleich. Die Seleukiden zogen, wie vorher Alexander, die Oberschicht der iranischen Bevölkerung weitgehend zur Mitarbeit heran. Die Ptolemäer dagegen distanziierten sich lange Zeit von den Ägyptern so stark, daß die griechische Herrenschaft in Verwaltung, Wirtschaft und Gesellschaft völlig dominierte. Erst unter dem achten Herrscher, in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, rückten Ägypter in höhere Ämter auf. Solch privilegierte Stellung konnten die Griechen hier in Ägypten vielleicht darum so lange halten, weil sie fast ein Zehntel der Bevölkerung ausmachten. Daß sich, trotz der ganz anderen Politik der Seleukiden, dort die einheimischen Nationalitäten doch emanzipierten, erklärt sich aus eng verflochtenen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Faktoren. Sicher gab es damals auch z. B. eine rührige politische Propaganda gegen die griechischen Herren. (Die Welt als Geschichte [Stuttgart] 11. 1951. 135-142.)

Königsweihe und Männerbund bei den Achämeniden (A. ALFÖLDI). — Im indo-iranischen Kreis wurde der König stets als eine Erneuerung des mythologischen Dynastiegründers aufgefaßt. Auch Kyros wurde nach seinem Tod mythologischer Urkönig. Seine Nachfolger mußten ihn erneuern und sich schon vor und bei ihrer Thronbesteigung gebärden wie Kyros selbst. Seine Jugendgeschichte dramatisch und rituell wiederholend, trugen sie sein Kleid, verzehrten Feigenbrei und Terebinthenfrüchte und tranken einen Becher Sauermilch. Dieses Ritual ist aber bestimmt älter als Kyros und bildet vermutlich nur die Mythisierung des Lebensideals eines (Jung-)Männerbundes, das wir ähnlich auch in Rom, Sparta und bei den Germanen finden. In urtümlichen Kulturen beruhten die Einweihungsriten der Könige oft auf Initiationsriten von Jünglingsbünden. (Heimat und Humanität. Festschrift für Karl Meuli, pp. 41-46. Basel 1951.)

Kuberaḥ — Nalakūbaraḥ, Probleme eines altindischen Gottesnamens (M. MAYRHOFER). — Der Name des altindischen Schätzegottes und Welthüters Kūbera- (Kuvera-) wurde dem griechischen *κάβειρος* gleichgesetzt. Dem widerspricht die bisher unbeachtete Tatsache, daß in zahlreichen Stellen der altindischen Literatur ein Sohn des Kuberaḥ erscheint namens Nalakūbaraḥ. Dieser Name ist aber nicht indogermanisch. Zu *kūbara-* „ein Buckliger“ stellt sich die wohl austroasiatische Wortsippe *kubjāḥ* bucklig, krumm. Die Mißgestalt dieses Gottes ist uns bestätigt: er ist dreibeinig, hat nur acht Zähne, ein Schielaug, einen Dickbauch (woraus später die Figur des Dickbauch-Buddha erwuchs) und ist Grob-Schmied (vgl. Hephaistos, Wieland). Damit ist die Brücke zu *κάβειρος* abgebrochen. Kuberaḥ ist kein kleinasiatischer Import oder indogermanisches Erbstück. (Beiträge zur Namenforschung. [Heidelberg] 2. 1950-51. 178-181. CARL WINTER Universitätsverlag.)

The Altai before the Turks (K. JETTMAR). — The bearers of the Neolithic culture of Altai were Europoids. They were hardly descendants of the Siberian Palaeolithic and Epipalaeolithic, which live on in the "Mongoloid" groups of the Baikal region; presumably they originated from foreign centres. — The Afanasievo period (from the end of the IIIrd to the beginning of the IIInd millennium B. C.) shows the Europoid population living on in the frame of a culture which knows of copper, domestic animals and painted pottery. Altai shows essentially stronger relations with the West than the Minusinsk Basin, in spite of its belonging to the same culture. — About the middle of the IIInd millennium B. C., Altai forms part of the extensive Andronovo culture. About the turn of the IIInd to the Ist millennium B. C., Altai belongs still to the Europoid West as to race, but the culture becomes more similar to that of the Chinese borderlands, i. e. to the so-called Karasuk cultures. — During the following Maiemiric period (8th-6th century B. C.), we suddenly meet with all the symptoms of a culture of mounted warriors, who recruit themselves, doubtlessly, from the local population. This mode of fighting and living has probably been handed over from tribe to tribe in a sort of chain-reaction; its origin may be in the West (Caucasia, or, eventually, Europe). Central Asian Groups, with a culture related to the Maiemiric one, probably came into military collisions with China. Afterwards, they turned to the West, fought in the Near Orient, and, finally, established themselves as "Pontic Scythians" in South Russia. — During the following Pazyryk period (5th century B. C. until the birth of Christ), a definite social grading is found within the nobility of the Steppes. The great kurgans which have been opened in the high valleys of Altai belong to the leading social class. The last important finds were made in the valley of Pazyryk, where five great kurgans have been examined. In connection with the formation of the Hunnic Empire and its wars against China, numerous members of eastern Mongoloid groups in different social positions, enter Altai. China attains cultural predominance in the Steppes, replacing Achaemenidic Persia. After the birth of Christ, no further kurgans have been erected; the former lords of Altai must have gone. Those Turks, whom we observe founding their empire from Altai, later on, seem to have come into an empty territory as is often the case in the period of migration. Originally Altai has surely nothing to do with the Turks. (BMFEA [Stockholm] No. 23. 1951. pp. 135-223, 36 pl.)

Africa

The Old Stone Age in the Anglo-Egyptian Sudan (A. J. ARKELL). — 27 plates illustrate the types found : from Pre-Chelles-Acheul pebble tools to Acheulean, "Tumbian", Singa, Sebilian, Epi-Levalloisian and Khartoum Neolithic. A map shows about 25 sites in the valley of the White Nile, of the Blue Nile, of the River Atbara and of the Nile. The chief emphasis is laid on Khor Abu Anga, the richest Acheulean site in the Anglo-Egyptian Sudan. The Khor Abu Anga is a left bank tributary which joins the Nile a kilometre below the confluence of the Blue and White Niles. Records of some 185 artifacts definitely in situ when found have been made. (Sudan Antiquities Service Occasional Papers. 52 pp. in 8°. Khartoum and Cambridge 1949. The Commissioner for Archaeology.)

Indri - Togoyo - Ndogo - Feroze - Mangaya - Mondu : Comparative Linguistics (FR. S. SANTANDREA). — Of western Bahr-el-Ghazal, two groups and one single language are compared ; the first group, which may be called the Raga-east group, consists of four languages, of which nothing has yet been written : Feroze, Mangaya, Indri, Togoyo ; the second, the Ndogo group, counts five : Ndogo, Sere, Bai, Bviri, Tagbu ; Mundu (or Mondu) has been dealt with jointly for its relationship to the two groups in question. There is a certain amount of evidence, both on vocabulary and grammar grounds, that they are really connected with one another. Ndogo appears to occupy a central position and it represents perhaps the purest old common stock. Indri, and Togoyo in a lesser degree, have kept most of the stock in common with Ndogo. (Museum Combonianum N. 4. 55 pp. in 8°. Verona 1950. Instituto Missioni Africane.)

Animisme et Islam dans la subdivision de Maradi (Niger) (H. LEROUX). — Les statistiques nous apprennent que les trois quarts des quelque 100 000 habitants que compte la subdivision de Maradi sont musulmans. Il y a cependant un véritable syncrétisme religieux entre l'animisme et l'Islam ; ce syncrétisme emprunte à l'Islam, outre le nom de Dieu, la pratique ostentatoire de la prière, le chapelet, le Coran, parfois même le jeûne, et garde de l'animisme l'intuition des forces occultes et l'espoir de les manœuvrer. Deux principes surnaturels essentiels dominent l'ensemble des croyances animistes des populations non islamisées de la subdivision de Maradi : ce sont d'abord les *bori*, sorte de divinités ou de génies protecteurs ; ils sont très nombreux et forment une hiérarchie compliquée ; leur culte consiste essentiellement en sacrifices, souvent accompagnés de musique, de danses et de libations de bière de mil. Certains sujets peuvent, soit volontairement comme initiés, soit involontairement comme possédés, entrer en communication directe avec les *bori*. L'autre principe est le *kurua*, le souffle de vie, le principe moteur qui habite le corps des êtres vivants, l'âme en quelque sorte, qu'on pourrait aussi désigner par « ombre » ou « double » ; le *kurua* joue un rôle important dans la sorcellerie et la divination. Ces croyances à peine altérées subsistent également chez la plupart des islamisés. Les institutions et les rites musulmans eux-mêmes, fortement influencés par la résistance de l'état d'esprit et des préoccupations animistes, doivent s'adapter pour s'implanter. (Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire [Dakar] 10.1948. 595-697.)

Préhistoire et protohistoire de la presqu'île du Cap-Vert et de l'extrême Ouest sénégalais (RAYMOND CORBEIL, RAYMOND MAUNY et JEAN CHARBONNIER). — Les études faites sur la préhistoire du Sénégal sont peu nombreuses. Le seul résultat des recherches entreprises entre 1905 et 1938 avait été la découverte d'une industrie néolithique ; en 1938, TH. MONOD découvrit le paléolithique ancien à Fann. Les découvertes faites depuis 1938 dans l'extrême Ouest sénégalais permettent d'avoir désormais une idée approximative de la préhistoire et de la protohistoire de la région, qui commence par l'Abbevillien ; le paléolithique inférieur est plutôt rare. Il semble que la population du Cap-Vert fut toujours négroïde ; l'influence culturelle des populations blanches se faisait surtout sentir pendant les périodes de pluie qui rendaient le Sahara

habitable et permettaient aux Noirs de remonter assez loin vers le Nord. Pendant les périodes de sécheresse, c'étaient plutôt les ancêtres des Berbères qui avançaient vers le Sud. Au néolithique, les influences guinéenne et ibéro-maurusienne se rencontrèrent au Cap-Vert. A l'âge des métaux, il y avait d'abord le fer, puis le cuivre en faible quantité qui fut probablement importé d'Afrique du Nord. On attend encore des découvertes stratigraphiques, qui seules permettront de confirmer ces probabilités. Il reste, en outre, beaucoup à faire dans les autres régions du Sénégal. Il manque, en effet, tous les maillons de la chaîne qui doit relier les gisements du Cap-Vert à ceux de Mauritanie, de Guinée et du Soudan. (Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire [Dakar] 10.1948. 378-460.)

America

Gegenwärtsströmungen in der amerikanischen Völkerkunde (R. LOWIE). — Das früher fast ausschließliche Interesse der amerikanischen Ethnologen an den nordamerikanischen Indianern geht heute stark zurück. Die anderen Erdteile locken die jüngere Generation mehr. Nur selten werden noch alles umfassende Monographien geliefert; man wendet sich Einzelzügen der Kultur zu. Geographisch-historischen Belangen (Verbreitungsproblemen) steht man teilnahmslos, wenn nicht sogar feindlich gegenüber. An ihre Stelle treten erstens die Betonung der „Kulturellen Dynamik“, der Akkulturation; zweitens das Aufgehen in soziologischen und psychologisch-psychiatrischen Fragen, wobei das ethnologische Material nur Ausgangspunkt ist (hierher gehört auch die Lehre von den Kulturstilen, den „Leitmotiven“); drittens, die Beschäftigung mit Hochkulturen und deren Sonderabteilungen, wie z. B. „Country- (Siedlungs-) studies“. (Beiträge zur Völkerkunde Nordamerikas. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg XXIII. [Hamburg.] 1951. 7-27.)

Nouvelles découvertes au sujet de Teotihuacan (P. ARMILLAS). — Jusqu'à ces dernières années, on avait toujours admis qu'il existait un lien entre Teotihuacan, la célèbre cité en ruines dans les environs de Mexico, et le centre culturel de Tollan (l'actuel Tula), capitale des Proto-Toltèques. On doit aujourd'hui se rendre à l'évidence qu'il n'en est rien, depuis que les fouilles entreprises ces dernières années ont prouvé que la « cultura teotihuacana » était indépendante entre la civilisation archaïque et celle des Proto-Toltèques. On distingue à Teotihuacan six périodes, dont la quatrième correspondrait, selon la chronologie historique de THOMPSON, aux V^e et VI^e siècles après J. C. A cette époque, l'influence culturelle des Teotihuacanos s'étendait à différentes régions du Mexique, au Guatemala et au Copan en Honduras. Les grandes pyramides du Soleil et de la Lune à Teotihuacan furent construites au II^e ou au III^e siècle après J. C. (Teotihuacan, Tula y los Toltecas. Las culturas post-arcaicas y pre-aztecas del centro de Mexico. Excavaciones y estudios 1922-1950. Runa [Buenos Aires] 3. 1950. 37-70.)

Die „Hühner“ der Azteken (F. TERMER). — Durch mangelhafte Übersetzungen spanischer Quellen aus dem 16.-18. Jahrhundert sind manche Autoren zu der Annahme veranlaßt worden, daß die Spanier in Mexiko und Mittelamerika bereits das Haushuhn vorgefunden hätten. Tatsächlich sprechen die Berichterstatter aber von Truthühnern, die sie zwar mit europäischen Haushühnern vergleichen, jedoch deutlich von diesen unterscheiden. Es gibt keinen Beweis für die Existenz des Haushuhns im vorkolumbischen Amerika; der linguistische Befund spricht sogar eindeutig dagegen. Damit wird auch die Annahme hinfällig, das Haushuhn sei in vorkolumbischer Zeit aus Südasien über den Pazifik nach Amerika eingeführt worden. (Zeitschrift für Ethnologie [Braunschweig] 76. 1951. 2. 205-216.)

Das Alte und Neue Reich der Maya (H. D. DISSELHOFF). — Noch immer gilt, daß sich alle höhere Kultur auf amerikanischem Boden autochthon entwickelte. Das Erstaunliche bei den Mayavölkern ist das Vorhandensein einer Symbolschrift und hoher arithmetischer und astronomischer Kenntnisse bei steinzeitlicher Entwicklungsstufe in der Ergologie, ein Kontrast, der sich bei keinem Volk der Alten Welt findet: auch

die späten Mayavölker waren nämlich mit den Metallbearbeitungsmethoden der Chibchavölker und Peruaner nicht vertraut. Dagegen bleiben die geistigen Errungenschaften der Maya einmalig in den mesoamerikanischen Hochkulturen. Drei Hauptprobleme sind immer noch ungelöst: Wo und wie ist die Mayakultur entstanden? In welches Jahr unserer Zeitrechnung muß der Anfangspunkt der Maya-Zeitählung verlegt werden? Welche Gründe bewogen die Träger der Mayakultur, um die Wende des 9. Jahrhunderts nach Chr. ihre Städte dem wuchernden Tropenwald zu überlassen? (Saeculum [Freiburg-München] II. 1951. 529-556.)

Die Erotik in den Mythen von Huarochiri (H. TRIMBORN). — Die Khetschua-Texte, die die Eingeborenen des alten Inkareiches dem Doktor FRANCISCO DE AVILA diktieren, gewähren uns auch einen Einblick in den privaten Bereich des Erotischen. Aus dem Gemeinschaftsleben der Indianer war die Erotik, auch die legitime, verdrängt; in der Öffentlichkeit ging sie gegen den Anstand oder war sogar Sünde. Aber in den Mythen wird das ausgesprochen, was in intimen Schichten des Einzelbewußtseins als Wunsch erlebt wird, wovon man aber nicht spricht, es fand also eine Verdrängung auf die höhere Ebene des Mythisch-Religiösen statt. Andererseits wurde in lyrischen Ansprachen die Geliebte so sehr idealisiert, ja vergöttlicht, daß dadurch die Äußerung erotischer Wünsche gesellschaftsfähig wurde. (Jahrbuch des Lindenmuseums, N. F. [Stuttgart] 1. 1951. 131-134.)

The Ethnological and Archeological Significance of Zamia (H. G. SMITH). — Zamia, a food plant of the Cycad family, has its northern limits at the edge of the Pensacola Terrace in Florida. The migration of this plant to Florida was relatively late and possibly was brought about by man. Because the complex of traits surrounding the processing of Zamia, Smilax and Manioc is very similar, it may be postulated that the techniques for flour manufacture came into the southeastern US from the Antilles. It is doubtful that the southeastern Indians independently from the Manioc-growing area would have developed this process. Also, from archeological evidence, it is to be noted, that the blowgun, fish poisoning, the use of sails and staining of the teeth were present in the Southeastern area. These traits seemingly have affinities to South America, probably coming via Antilles. (American Anthropologist [New York] 53. 1951. 2. 238-244.)

Oceania

Traum und Bild bei den Primitiven in Nordwest-Australien (A. LOMMEL). — Die Dolmetscher der Eingeborenen bezeichnen mit „Traum“ verschiedene Dinge. Darunter findet sich auch das, was in Europa unter Traum verstanden ist. Daneben werden damit aber auch psychische Vorgänge bezeichnet, die über unsern Traumbegriff hinausgehen, z. B. die psychischen Erlebnisse, die einen Menschen zum Medizinmann heranreifen lassen; oder auch psychische Dispositionen, die zum Leben des Individuums, zu seiner Fortpflanzungstätigkeit und zum Bestand der Gruppe notwendig sind. Diese Bedeutungen werden von den Eingeborenen klar beschrieben. Aus den Berichten über ihr Traumleben läßt sich auch deutlich die Störung des seelischen Gleichgewichtes durch den Kontakt mit der Zivilisation ablesen. (Psyche [Stuttgart]. 1951. 3. 187-209.)

Chinese Elements in the Tagalog Language (E. A. MANUEL). — 381 words have been gathered excluding variants, derivatives and compounds, distributed as follows: 77 food and culinary terms, 62 action words, 41 terms for abstract ideas and qualities, 35 goldsmithing and blacksmithing terms, 23 kinship and social-relationship terms, 17 names of tools, implements and devices, 17 terms pertaining to plants and botany, 14 zoological terms, 10 terms relating to trade and commerce, 9 words on gambling and games etc. ... Chinese traders came to the Islands quite early. At the time of the Spanish conquest there were found Chinese communities everywhere there was a large native population. There were Chinese doctors and druggists, merchants, smiths, gardeners, harness makers, butchers, chicken and egg dealers, bakers, fishermen, tilemakers,

etc. The Chinese influence on social life finds its explanation in intermarriage. (With a Historical Introduction by H. OTLEY BEYER. Manila 1948. Filipiniana Publications.)

The Social Organization of the Central Tribes of Formosa (T. MABUCHI). — The Tsou (1,718 people divided into 4 tribes) and the Budun (18,113 people divided into 6 tribes) live from 2000 to 7,000 feet above sea-level. Important crops are millet, sweet-potato and, in the Bunun, maize. The agrarian rites concentrate upon millet. Among the Bunun a group of households, in which the same ritual cycle is performed (70-90 holidays a year), has a priest (not a magician) whose status is hereditary. Among the Tsou the tribe as a whole forms a ritual group; the tribal leader performs the rites in the head-village. — Each of their tribes is divided into a few phratries, the phratry contains several clans and subclans. Marriage is prohibited within the same phratry, with members of the mother's clan, and among persons whose mothers came from the same clan. Marriage and descent succession and inheritance are patrilineal. But it is important to note the magical and spiritual authority of members of the maternal clan over the children of their clanswomen; and the similar phenomena in Sumatra and East Indonesia. (Journal of East Asiatic Studies. The University of Manila 1. 1951. 43-69.)

An Ancient Chinese Mirror Design Reflected in Modern Melanesian Art (CARL SCHUSTER). — The turtle-shell fretwork attached to a disc of tridacna shell in a certain type of *kaphap* from the Admiralty Islands is cut in a pattern of four birds attached to the corners of a lozenge with indented sides. This pattern corresponds to that found on a common type of Chinese bronze mirror of the Han dynasty (2nd century A. D.). Even more extensive are the correspondences with this ancient mirror design shown by the incised decoration of a rare shell disc from the Solomon Islands. Taken together, these similarities leave no doubt of a relationship between the ancient Chinese and the modern Melanesian traditions. — Though we might explain these correspondences by assuming that an actual Chinese mirror found its way to Melanesia, where it was copied and perpetuated in native tradition, more probably the design was transmitted from one island group to another as an integral element of native culture. For in Eastern Indonesia we find a closely related four-bird design used as a head-hunter's emblem. — The *oiale* of Ceram, painted on a bark-cloth girdle, was consecrated by suspension from the highest point inside the men's house; while the Chinese mirrors were suspended from the centers of ceilings of temples and tombs. This correspondence in usage suggests that the mirror design may have been associated in some way with head-hunting practices in ancient East Asia. — However this may be, the recurrence of such a distinctive East Asiatic bronze form in a series of native cultures in the Western Pacific will no doubt prove to be only one of many instances of bronze-age influence in this area — but it may well remain one of the most striking. (The Far Eastern Quarterly [New York] 1. 1950. 1. November. 51-66.)

Bibliographie

Rüstow Alexander. *Ortsbestimmung der Gegenwart.* Eine universalgeschichtliche Kulturkritik. Erster Band: Ursprung der Herrschaft. pp. 360 in 8°. Erlenbach-Zürich 1950. EUGEN RENTSCH Verlag.

Der Verfasser des gedankenreichen Buches, derzeit Professor in Soziologie an der Universität Heidelberg, bringt sein Hauptanliegen mit den Worten seines Vorgängers, ALFRED WEBER, zum Ausdruck: „Es ist letztlich die uns heute bedrängende Frage, wo wir eigentlich zur Zeit im menschlichen Kulturprozeß stehen“, angesichts deren die Kultursoziologie „versucht, indem sie den Geschichtsstrom überblickt, Antwort auf die Frage nach unserem kulturellen Gegenwartsstandort in demselben zu geben...“ A. Rüstow ist es schon lange klar geworden, daß die Heranziehung der Ethnologie für das tiefere Verständnis des kulturellen Geschehens der Gegenwart unerläßlich ist. Er verlangt eine „Rückwärtsverlängerung des spatium historicum“, die natürlich nur mit Hilfe der Völkerkunde und der Prähistorie bzw. Archäologie durchzuführen ist. Es wäre nur zu wünschen, daß das Beispiel dieses klar- und weitsichtigen Gelehrten auch andere Historiker und Soziologen dazu anregen möge, den Ergebnissen der ethnologischen Forschung Rechnung zu tragen.

Im Anhang zur Einleitung stellt Rüstow mit viel Verständnis die Bedeutung der Ethnologie für die Geschichtswissenschaft heraus, und zwar nach den Prinzipien und Erkenntnissen der „Wiener Schule“, die er, nicht ganz zutreffend, als Vertreterin des „wirklichen Diffusionismus“ und der „Kulturkreislehre“ bezeichnet¹.

Schon die Titel der Hauptabschnitte des Buches deuten auf eine Themenstellung, für die auch der Ethnologe großes Interesse bekundet: 1. Entstehung der Hochkulturen. 2. Überschichtungsbedingte und feudale Strukturelemente der Hochkulturen. 3. Transfeudale Triebkräfte der Hochkulturen. 4. Lebensbedingungen der Hochkulturen.

Diese grundlegenden Fragen können vom Schrifthistoriker und Soziologen allein nicht beantwortet werden, das hat der Verfasser richtig erkannt und daraus auch die entsprechenden Folgerungen gezogen. Die Komponenten der Hochkulturen liegen ja in Bereichen, die nur von der Ethnologie in enger Zusammenarbeit mit der Prähistorie und Archäologie erforscht werden können. Rüstow schließt sich in wesentlichen Punkten

¹ Die historische Ethnologie untersucht nicht nur die Verbreitung (diffusion) von Kulturelementen, sondern studiert auch interne historische Prozesse und versucht an Hand der gewonnenen Kulturschichten zu einer relativen Chronologie zu gelangen. Und was die „Kulturkreise“ betrifft, so bilden sie keineswegs Gegenstand einer Lehre. Es liegt vielmehr im Wesen der Völkerkunde als der Geschichte der heute lebenden schriftlosen Menschheit begründet, daß beim Herausarbeiten von Kulturbeziehungen mit Hilfe der bekannten Kriterien es logischerweise zur Erstellung von irgendwelchen Kulturkomplexen kommen muß. Inwieweit solche Rekonstruktionsversuche der Vergangenheit im einzelnen als gelungen gelten können, ist eine andere Sache. Vgl. W. KOPERS, Der historische Gedanke in Ethnologie und Prähistorie. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. IX. Wien 1952; ders., Ethnologie und Prähistorie in ihrem Verhältnis zur Geschichtswissenschaft. Anzeiger d. österr. Akademie d. Wissenschaften, Philosoph.-Histor. Klasse, Jahrg. 1951, Nr. 25. Wien. (Beide Arbeiten derzeit im Druck.)

den bisherigen Auffassungen der „Wiener Schule“ über die Entstehung und die welt-historische Bedeutung des Hirtennomadentums an, wie sie vor allem von W. SCHMIDT gewonnen wurden. Man kann dem Verfasser natürlich nur zustimmen, wenn als Grundlage der Hochkulturen hochspezialisierte Ackerbaukulturen auf breiter territorialer Basis angenommen werden. Hierbei entwickelt er das „Gesetz der Kulturpyramide“, „das Gesetz der Verhältnismäßigkeit zwischen Grundflächenbreite und möglicher Spitzenhöhe“. Ganz in Anlehnung an die Arbeiten von W. SCHMIDT sieht Rüstow das entscheidende Moment bei der Ausbildung der Hochkulturen in der Überschichtung jener Ackerbaukulturen durch Rinder- oder Pferdehirtennomaden. Er schreibt: „Eine hinreichend breite soziologische Grundfläche für den Aufbau von Hochkulturen ist erst geschaffen worden durch den weltgeschichtlichen Vorgang der Überschichtung, durch die erstmalige Bildung von 'Reichen' erheblichen Umfangs auf dem Wege der Eroberung“ (p. 40).

Nach dem letzten Stande der Forschung kann aber diese These der Hochkulturentstehung im vollen Umfange nicht mehr aufrechterhalten werden, wie überhaupt unsere Beurteilung des Nomadenhirtentums einer nicht unbedeutenden Revision unterzogen werden muß. Das große Verdienst W. SCHMIDTS, erstmalig die grundlegende Bedeutung der Hirtenvölker für die Kulturgeschichte herausgearbeitet zu haben, bleibt dabei ungeschmälert; ohne diese Leistung wären die neuen Erkenntnisse und Thesen wohl kaum möglich gewesen. Untersuchungen, wie sie in letzter Zeit von HANČAR, HEINEGELDERN, JETTMAR, WÖFEL und HERMANNs, z. T. in Verbindung mit Forschern anderer Länder, durchgeführt wurden und die auf neuen ethnologischen, prähistorischen und archäologischen Materialien beruhen (besonders auch auf russischer Literatur), führen dazu, die Entwicklung der asiatischen Hirtenkulturen bzw. die Entstehung der Hochkulturen weitgehend in einem anderen Lichte zu sehen. Die Viehzucht beginnt wahrscheinlich mit der Haltung von Schafen, denen sich bald das Rind zugesellt; die kriegerischen, erobernden Pferdenomaden stellen, nach allem zu schließen, erst eine junge Bildung dar, können also nicht mehr als „primäre“ Hirten bezeichnet werden². Die kulturellen Verhältnisse und Schichtungen im Raume von Vorderasien, dem wahrscheinlichen Ursprungsgebiet der Hochkulturen, sowie in Zentral- und Ostasien erweisen sich als äußerst kompliziert, sodaß die Entstehung der Hochkulturen nicht durch eine einfache Formel erklärt werden kann. Daß kriegerische Überschichtungen von Nomaden zur Bildung von Großreichen geführt haben, bleibt natürlich bestehen — wir haben ja genügend historische Belege dafür —, doch ist dies nur eine Form von herrschaftlicher Staatenbildung und jedenfalls eine der späteren. Bei der Entstehung einer politisch führenden Adelsschichte mit königlicher Spitze und der vertikalen Gesellschaftsgliederung nach hierarchisch geordneten Ständen und Klassen waren auch eine Reihe anderer Faktoren wirksam, die nicht ausschließlich im Hirtentum zu suchen sind. Maßgebend hierfür waren zunächst die spezifischen ökonomischen, politischen und religiösen Verhältnisse in jenen reich differenzierten Bauernkulturen mit ihrer zahlreichen Bevölkerung und großen Bevölkerungsdichte. Sie erforderten neue Formen der Organisation, der politischen Führung und Verantwortung, neue Formen des Kultes, des Handels und der Auswertung der Ressourcen (Metalle etc.). Für die Bewältigung dieser umfassenden Aufgaben mußte eine eigene Bevölkerungsgruppe „freigemacht“ werden. Dieser Vorgang knüpfte in der Regel an frühere Häuptlings- und Priestergeschlechter an und bildete den ersten „Adel“. Das Königtum hat vielfach sakralen und magischen Charakter (Fürst als Repräsentant des mythischen Stammvaters oder Urwesens, als Vertreter eines Lokalgottes, als Priester etc.) und knüpft hierbei an Vorstellungen an, die in den ackerbaureibenden Unterschichten wurzeln. Eine wichtige Komponente der Hochkulturen muß nach D. J. WÖFEL das Megalithwesen gebildet haben. Die Entstehung der eigentlichen Hochkultur, die sehr wahrscheinlich ein einmaliges historisches Ereignis war,

² Siehe z. B. M. HERMANNs, Die Nomaden von Tibet. Die sozialwirtschaftlichen Grundlagen der Hirtenkulturen in A-Mdo und Innerasien. Wien 1949; dazu aber auch W. SCHMIDT, Zu den Anfängen der Herdenviehzucht. Zeitschrift für Ethnologie. 76. 1951. pp. 1-41 und Nachtrag zu Kap. III: Die Pferdezüchter. Zeitschrift für Ethnologie 76. 1951. pp. 201-204.

erfolgte dann zum Teil in langdauernden Prozessen, zum Teil aber in sprunghaften Schöpfungen, woran sicher hervorragende Persönlichkeiten einen besonderen Anteil hatten.

Diese Einsichten und Erkenntnisse waren zur Zeit der Abfassung des Buches nur in geringem Umfange gewonnen. Rüstow standen auch in der Türkei, wohin er 1933 aus Deutschland emigrierte, durch die Ungunst der Zeit, verschiedene Publikationen nicht zur Verfügung. Daß auch in einem so inhalts- und problemreichen Werk, wie dem vorliegenden, manchmal Unrichtigkeiten aufscheinen und daß nicht alle darin niedergelegten Auffassungen von jedem geteilt werden können, liegt in der Natur der Sache. Aber es kann dem Verfasser nicht hoch genug angerechnet werden, daß er in ehrlichem Bemühen und aus tiefer Verantwortung heraus den Weg gezeigt hat, wie umfassende Menschheitsprobleme der Lösung näher gebracht werden können: daß nämlich die Schrifthistoriker und Soziologen bei universalen Fragestellungen der Ethnologie nicht mehr entraten können; daß Hypothesen über Ursprungsfragen der Kultur auf Sand gebaut sind, wenn sie die Erkenntnisse der modernen Völkerkunde außer acht lassen. Um so mehr ist zu wünschen, daß die allerneuesten Ergebnisse archäologischer und ethnologischer Forschung bei einer hoffentlich bald notwendigen Neuauflage des Werkes mit berücksichtigt werden.

JOSEF HAEKEL, Wien.

Haverkamp H., Maybaum H. und Weirich R. *Von der Urgeschichte bis zum Entstehen der abendländischen Völkergemeinschaft.* (Grundzüge der Geschichte Bd. V.) 224 pp. in 8°. Illustr. Frankfurt/M. und Bonn 1951. Verlag MORITZ DIESTERWEG.

Hier macht ein für die Schule bestimmtes Geschichtsbuch mit der Erkenntnis ernst, daß sich, wie die Menschheit der Gegenwart, so auch die der fernsten Vergangenheit „in einem Boot“ befand. Auf den ersten 45 Seiten des vorliegenden fünften Teiles wird eine wirklich lesbare, anschauliche Universalgeschichte der frühen Menschheit geboten. Die ältere Epoche der Altsteinzeit seit etwa 600 000 wird durch die Lebensweise der Ur- oder Grundkultur illustriert, wie sie durch eine historische Ethnologie versuchsweise rekonstruiert wurde; die jüngere Epoche der Altsteinzeit seit etwa 100 000 durch die Lebensformen der Hirten, Pflanze und höheren Jäger; es folgt die Beschreibung der jungsteinzeitlichen Bauernkultur zwischen ca. 5 000 und 3 000, die Bildung der ersten Hochkultur um 3 000 unter dem Einfluß der Hirtenvölker der Alten Welt. Die großen Wanderungen der Indogermanen werden ausführlich geschildert. Daß auch Malaien und Polynesier gewürdigt, daß altamerikanische und frühe afrikanische Hochkulturen thematisch behandelt werden, zeigt, wie sich in den letzten Jahrzehnten auch der Blick der Schule unter dem Einfluß der Völkerkunde geweitet hat.

Die Ausführung folgt im allgemeinen der Konzeption W. SCHMIDTS, dargestellt in der Terminologie FRITZ KERNS, mit Ergänzungen aus dem verwandten urgeschichtlichen System O. MENGHINS und den rassengeschichtlichen Hypothesen E. VON EICKSTEDTS. Dabei macht es wenig, daß nicht immer die neuesten Aufstellungen der Fachwissenschaft berücksichtigt worden sind. Das ist für ein Schulbuch sogar fast notwendig und gut. Unter seinesgleichen ist dieses Buch überaus fortschrittlich.

F. BORNEMANN.

Wood H. J. *Exploration and Discovery.* 192 pp. in 8°. With 12 maps. London 1951. HUTCHINSON's University Library. Price: s. 8/6.

Das Büchlein ist eine Geschichte der geographischen Entdeckungen und für weiteste Kreise bestimmt. Es greift in 13 Kapiteln eine Reihe von Einzelthemen heraus. STRABOS und PTOLEMAEUS' geographisches Weltbild (pp. 15-26), IBN BATTUTA (nur

seine Reise durch den West-Sudan) und MARCO POLO (pp. 27-43), die systematischen Vorstöße der Portugiesen entlang der afrikanischen Küste (pp. 44-54), KOLUMBUS (pp. 55-69), die Versuche der beiden CABOT (pp. 70-76), die vielen Fahrten im Interesse einer Nordost- und Nordwestpassage (pp. 77-109); die Fahrten zur Suche der Terra Australis: DE QUIROS und TASMAN, DAMPIER und COOK (pp. 110-129). Es folgen die Heroen der Entdeckung von Inner-Afrika (pp. 130-149) und der Polarexpeditionen (pp. 150-170). Das letzte Kapitel zeichnet in wenigen Zeilen (pp. 171-174) den ersten großen wissenschaftlichen Reisenden ALEXANDER VON HUMBOLDT.

Wie die persönliche Einstellung bei solchen Einleitungen die Auswahl bestimmt, so ist auch die benutzte Literatur nur ein kleiner Sektor und darum sind manche Urteile und Wertungen einseitig. Aber schließlich will ja eine solche Einleitung den Leser nur dazu bringen, daß er zu einem der großen Werke selbst greift, sei es zu modernen Forschungsberichten, sei es zu einer der großen kommentierten Ausgaben mittelalterlicher Reisender wie JOH. CARPINIS oder MARCO POLOS. Dieses Ziel wird durch das Büchlein sicher erreicht.

F. B.

Notes and Queries on Anthropology. Sixth Edition revised and rewritten by Committee of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. XII + 403 pp. in 8°. London 1951. ROUTLEDGE and KEGAN PAUL Ltd. Price: s. 28 net.

Diese Anleitung zur Feldforschung ist in der vorliegenden Neubearbeitung ein stattlicher Band geworden; lieber hätte man sich das handliche Taschenformat der älteren Auflagen gewünscht. Trotzdem ist inhaltlich die durchaus praktische Zielsetzung geblieben. Das Buch wendet sich auch an Nicht-Spezialisten: an den Beamten, den Missionar, den Lehrer, den Kaufmann, der die fremde Welt, in der er lebt, sieht und liebt. Die Art, wie u. a. die genealogische Methode dargestellt ist, kann nur Beifall finden; Kreuz- und Querfragen führen den Benutzer an eine überaus große Reihe möglicher Fälle heran. Die 'social anthropology' hat überhaupt weiten Partien des Buches das Gepräge gegeben. Dagegen überrascht das Fehlen jeglichen Hinweises auf die Fragen nach dem Verhältnis von Persönlichkeit und Einzelkultur, Fragen, die doch seit Jahren in der amerikanischen Ethnologie einen breiten Raum einnehmen. Obwohl man sich wie früher dem Eindruck nicht entziehen kann, daß die meisten der Bearbeiter vorzüglich unter Völkern des alten Empire gearbeitet haben und von diesen Problemen bei ihren Fragereihen geleitet sind, so ist das Ganze doch universal ausgerichtet. Wir wüßten keine bessere Anleitung als die vorliegende. Sie sei deshalb allen unsern Lesern und Mitarbeitern draußen, besonders den Missionaren, uneingeschränkt empfohlen.

Nach einem Part I. Physical Anthropology (der in einer späteren Auflage ganz gestrichen werden könnte) folgt II. Social Anthropology (pp. 27-218) mit den Abschnitten Social Structure, Social Life of the Individual, Political Organization, Economics, Ritual and Belief, Knowledge and Tradition, Language (wovon dasselbe zu sagen ist wie von Physical Anthropology); dann III. Material Culture (pp. 221-339), schließlich IV. Field Antiquities (pp. 343-352).

In der Book List (pp. 369-385) finden sich mit einer einzigen Ausnahme (MARTIN's Lehrbuch der Anthropologie) nur englische Titel; weniger verständlich ist, daß sich unter den 26 Zeitschriften nur eine französische (Journal de la Société des Africanistes) findet, und keine deutsche, nicht einmal die ehemals führende „Zeitschrift für Ethnologie“. Auch „Anthropos“ fehlt in der Liste; das ist um so mehr zu bedauern, als unsere Zeitschrift vom ersten Band an wahrhaft international war. Diese lokale Beschränkung überrascht in einer Einführung in die Forschungsweisen der Wissenschaft vom Menschen.

F. BORNEMANN.

Paret Oscar. *Das neue Bild der Vorgeschichte*. 2. unveränderte Auflage. 232 pp. in 8°. Mit 7 Zeichnungen. Stuttgart 1948. AUGUST SCHRÖDER Verlag. Preis: DM 4.30.

Es ist nicht zu bestreiten, daß wir in der Vorgeschichte eine ganze Anzahl konventioneller Fabeln durch die Bücher schleppen. Sie sind einmal durch einen Autor oder eine Schule geschaffen worden und werden unbesehen weiter geglaubt, d. h. die Forschung geht an diesen Dingen vorüber, ohne sie unter die Lupe zu nehmen, was von Zeit zu Zeit mit dem Erkenntnisbestand jeder Wissenschaft geschehen sollte. Hier springt nun PARET ein und glaubt soviel verstaubten Plunder in der Vorgeschichte zu entdecken, daß er sich berechtigt hält, sein Buch als neues Bild der Vorgeschichte hinzustellen. Dieser Titel hat natürlich Anziehungskraft und so war die erste Auflage der Schrift in kurzer Zeit vergriffen, obwohl in der Fachkritik sehr ernste Bedenken gegen viele Auffassungen PARETS laut wurden. Es berührt seltsam, daß der Verfasser in der 2. Auflage wortlos darüber hinweggeht und keinen der Einwürfe zu widerlegen versucht. Der erste Aufsatz des Buches, den Pfahlbauten gewidmet, ist mit dem Untertitel „Ein Nachruf“ versehen. PARET ist also der festen Überzeugung, der bisher herrschenden Auffassung, daß die an den Rändern der Alpenseen festgestellten Siedlungen Pfahlbauten waren, den Garaus gemacht zu haben, zugunsten seiner Theorie, nach der am Ende der Steinzeit und am Ende der Bronzezeit die Seespiegel infolge einer Welle trockenen Klimas sehr tief standen und die gleichzeitigen Ufersiedelungen daher auf trockenem Boden lagen. Die Debatte über den wahren Charakter der Pfahlbauten hat schon vor rund 30 Jahren eingesetzt (vgl. meine Ausführungen Handbuch der Archäologie, Band II, 1950, p. 114) und das wertvolle Ergebnis gezeitigt, daß man sich diese Anlagen etwas genauer ansah und dabei zu allerhand interessanten Ergebnissen gekommen ist. Man erkannte, daß manches, was man vorher unbedenklich als Pfahlbau angesprochen hat, auf festem Moorboden lag und überhaupt mit Festlandspfahlbauten gerechnet werden müsse. Die Existenz wirklicher Wasserpfahlbauten ließ sich aber nicht in Abrede stellen. PARET tut dies nun, und zwar in erster Linie unter Aufwand technischer Beweismittel. Nach ihm ist es überhaupt unmöglich, mit europäischen Hölzern bewohnbare und irgendwie länger haltbare Pfahlbauten zu errichten. Bevor er eine solche Behauptung aufstellte, hätte er, wenn er schon den Angaben des HERODOT über die Pfahlbauten im See Prasias nicht traute, doch die rezenten Pfahlbauten in Bosnien ansehen sollen, über die übrigens auch eine eingehende Studie von VEJSIL CURČIĆ, Rezente Pfahlbauten von Donja Dolina in Bosnien (Ergänzungsheft IX der Zeitschrift für österr. Volkskunde, Wien 1913) vorliegt. PARET verallgemeinert also einen, für irgendeinen lokalen Befund vielleicht zutreffenden Gesichtspunkt in ungehörlicher Weise, und dies ist das Charakteristikum aller seiner kritischen Angriffe auf herrschende Lehrmeinungen. Im zweiten Aussatze eröffnet er den Kampf gegen die Wohngrube, die nie existiert haben soll, obgleich sie heute noch vorkommt und in prähistorischer Zeit zahllose Male unwiderleglich nachgewiesen ist. Ausgangspunkt: die richtige und verdienstliche Beobachtung, daß die bisher für Wohngruben gehaltenen „nierenförmigen“ Erdaushebungen vielfach etwas anderes waren, z. B. Abfalllöcher, Schweinesuhlen, Gewinnungsstätten für Lehm. Ähnlich schießt er übers Ziel, wenn er im dritten Aufsatz, weil vielleicht tatsächlich in verschiedenen Fällen Festungsbauten vermutet wurden, wo es sich nur um Zäune handelte, nun jeden neolithischen Festungsbau streichen will. In dem Aufsatz über die Urheimat der Indogermanen wagt sich PARET an ein Thema, das sehr ausgebreitete Kenntnisse verlangt. Er rennt vor allem gegen die Theorie an, daß die Schnurkeramiker und Streitaxtleute die Träger der indogermanischen Kultur gewesen seien. Auch ich bin ein Gegner dieser Theorie und vertrete mit vielen anderen Forschern aus sehr gewichtigen Gründen die Auffassung, daß das Indogermanentum mit der Trichterbecherkultur (oft weniger gut Megalithkultur genannt) zu verknüpfen ist. Diese Lehre erwähnt PARET gar nicht. Ihn bedrückt, daß die Indogermanen erst zur Zeit der Pyramiden entstanden und bei der Teilung der Erde noch nicht zugegen gewesen sein sollen, und

stellt sich auf den Standpunkt, daß etwa seit 20 000 Jahren das ganze Gebiet von der Nordsee bis zum Pamir und Altai, dem Kaukasus und Iran Urheimat der Indogermanen war. Eine ähnliche Theorie hat schon CUNO 1871 aufgestellt, der sich aber immerhin mit dem Raume von Nordfrankreich bis zum Ural begnügte, während RATZEL in 1898-1900 veröffentlichten Aufsätzen an das ungeheuerere Gebiet vom Zweistromlande bis Nordeuropa dachte. Für PARET sind demgemäß nicht nur die bandkeramische, die nordische und ein Teil der westeuropäischen Kultur, sondern auch all die mehr oder weniger unbekannten Kulturen der eurasiatischen Steppenregion bis zurück ins Jungpaläolithikum indogermanisch. Man müßte ein ganzes Buch schreiben, um alle die Unrichtigkeiten und Willkürlichkeiten, die der Verfasser in diesem Kapitel darbietet, zu kennzeichnen und zu widerlegen. Das Leitwort *ex oriente lux* hat bei ihm einen ganz anderen Sinn als bei jenen Forschern, die (wie ich selbst) die Neolithisierung Europas im wesentlichen auf die Zuströme aus den Hochkulturländern des nahen Orients zurückführen. Nach ihm haben die Bewohner der Steppen und Randgebirge um das Schwarze und Kaspische Meer den Ackerbau vor mindestens 6000 bis 8000 Jahren entwickelt, auf dem dortigen leichten Löß- und Schwarzerdeboden Hacke und Pflug erfunden und sich über die südrussischen Steppen in das untere Donaugebiet vorgeschoben (als indogermanische Bauern natürlich). Schade, daß wir die Steinzeit Südrußlands doch immerhin schon weit kennen, um behaupten zu dürfen, daß eine derartige Theorie überhaupt nicht in Frage kommt. Das längste und eigentlich entscheidende Kapitel des Buches ist „Weltgeschichte und Klima“ betitelt. Es bezweckt, die beiden großen Trockenheitskatastrophen um 2000 und 1200 v. Chr., die PARET annimmt, nicht nur als klimageschichtliche Realitäten, sondern auch als die eigentlichen Triebkräfte der weltgeschichtlichen Entwicklung jener Zeit zu erweisen. PARET denkt an ganz kurze, aber intensive Trockenzeiten, die pollenanalytisch nicht zum Ausdruck kommen. Den Beweis dafür geben ihm die siedlungsgeschichtlichen Verhältnisse, vor allem die Festlandspfahlbauten. Denn der Mensch reagiert „mit seinen Siedlungen viel feiner auf Klimaschwankungen als die Bäume“. Dieser Satz läßt uns plötzlich erkennen, daß die ganze Theorie PARETS, sein ganzes neues Bild der Vorgeschichte auf einem ungeheuerlichen *circulus vitiosus* beruht: die Pfahlbauten müssen Festlandansiedlungen sein, weil die damalige Trockenheit die Seespiegel gesenkt hatte (wodurch den morphologischen Gegebenheiten gemäß die Alpenseen abflußlose Gewässer geworden wären !); und die Trockenheit muß angenommen werden, weil die Pfahlbauten Festlandsansiedlungen waren ! PARET dürfte einwenden, daß diese extreme Herausarbeitung seiner Position nicht allen seinen Argumenten Rechnung trägt. Aber es wurde schon oben dargelegt, daß seine technischen Beweisgründe für den Festlandscharakter der Pfahlbauten gegen die Macht der Tatsachen nicht aufkommen können. Und hier möchte ich unterstreichen, daß auch andere siedlungsgeschichtliche Beobachtungen absolut gegen seine Annahmen sprechen. Nach diesen müßten die Tiefebene entlang der mittleren und unteren Donau sowie die Ukraine in der Zeit um 2000-1800 unbewohnbare Trockensteppen gewesen sein. In Wirklichkeit waren sie um diese Zeit und überhaupt seit dem Neolithikum ohne Unterbrechung mit geradezu unwahrscheinlicher Dichtigkeit besiedelt. Ich halte es für ganz gut möglich, daß die von PARET, dem vorzüglichen Kenner der Ur- und Frühgeschichte Württembergs, ans Licht gestellten Schwankungen der Besiedelung der Alb auf kleine (vielleicht nur lokale) Klimaschwankungen zurückgehen. Das Siedlungswesen dürfte eben in der vertikalen Erstreckung auf solche Erscheinungen viel stärker reagieren als in der horizontalen (was durch das Vorwiegen von Grundwasserversorgung auf der einen Seite, der Quellwasserversorgung auf der anderen, bedingt sein mag). Aber wieder übersteigert der Verfasser eine richtige Kleinbeobachtung ins Maßlose, wenn er sie in den Mittelpunkt weltgeschichtlicher Kausalinterpretation stellt. Weitgehend abwegig ist der kurze Abschnitt über Vorgeschichtsforschung und Rassenforschung. Der Verfasser versteigt sich da zur Behauptung, man könnte mit einigem Recht einen Mischtyp „als besonderen Rassentyp herausstellen, dann wären eben die bisherigen 'reinen' Komponenten die Mischtypen“. Sollte PARET im Ernste der Meinung sein,

die Möglichkeit, ein Kreuzungsprodukt zwischen Rattler und Dackel zu erzielen beweise, daß die Aufstellung dieser beiden Hunderassen „nur auf der willkürlichen Abgrenzung der Idealtypen beruht?“ Als persönlichem Freund PARETS fällt es mir schwer, geradewegs herauszusagen, daß ich sein Buch in allen Teilen, die für ihn die wesentlichen sein dürften, für verfehlt halte. Es ist daher auch für Laien eine gefährliche Lektüre. Trotzdem bedauere ich nicht, daß es erschienen ist. Denn für den Fachmann bedeutet es eine ernste Mahnung in verschiedenfältiger Weise.

OSWALD MENGHIN, Buenos Aires.

Gehlen A. *Der Mensch — seine Natur und seine Stellung in der Welt.*
4. verbesserte Auflage. 444 pp. in 8°. Bonn 1950. Athenäum-Verlag.
Preis: DM 20.—.

Der bekannte Philosoph A. GEHLEN hat in der Neuauflage seines im Grunde philosophischen Werkes, das hier vom anthropologischen Standpunkt aus besprochen wird, mit besonderem Fleiß sämtliche Literatur über das Thema zusammengetragen und in guter Weise aneinandergereiht. Doch muß leider auch gesagt werden, daß die zum Verständnis des Geistesproblems herangezogenen Fachwerke keineswegs ausreichend sind. Ich werde im Verlauf der Besprechung darauf noch eingehen.

Das Werk gliedert sich in drei Teile: 1. Die morphologische Sonderstellung des Menschen, 2. Wahrnehmung, Bewegung, Sprache, 3. Antriebsgesetze, Charakter, Geistesproblem. — Diese Gliederung zeigt bereits das Streben des Verfassers, das Problem des Menschengeschlechtes von einer höheren Warte aus erschöpfend zu behandeln.

Im Menschen erblickt er ein handelndes Wesen, daß allerdings noch nicht „festgestellt“ erscheint. Grundlegend ist seine Feststellung — daß der Mensch im Vergleiche zu allen anderen Lebewesen unspezialisiert d. i. primitiv ist. Unter primitiv versteht der Verfasser ein geologisch altes, niemals ein niedrigstehendes und minderwertiges Lebewesen. Der Leser unterscheide zwischen dem ontogenetisch Primitiven (embryonal) und dem phylogenetisch Primitiven (archaisch-altertümlich). Die menschliche Entwicklungslehre kann aus zwei Wurzeln abgeleitet werden; entweder wird der Mensch als ein archaisches Wesen aufgefaßt, das seit frühesten Zeiten den Weg der Spezifikation vermieden hat, oder der Mensch leitet sich aus einem Primatenstamm her; allerdings ist zur Klärung dieser Hypothese eine Zusatzhypothese notwendig, wie der Verfasser auf p. 93 angibt. Gerade für diese zweite Hypothese erscheint die nach OSBORN wiedergegebene Gegenüberstellung der auffallendsten Unterschiede zwischen Hominidae und Simidae auf p. 104 sehr aufschlußreich. GEHLEN geht auch auf die Theorien von BOLK und SCHINDEWOLF, nämlich der Retardation der Entwicklung d. i. der Verzögerung im Sinne eines permanent gewordenen fötalen Verhaltens und der Proterogenese d. i. der progressiven Entwicklung im Sinne des „Vorwanderns“ der Jugendmerkmale auf die Altersstadien beim Menschen zum Unterschiede von den im umgekehrten Sinne sich entwickelnden Affen, ausführlich ein. Ebenso wird der DUBOIS-VERSLUY'sche Kephalisations-Koeffizient eingehend gewürdigt. (Dieser ist rechnerisch nach der Formel „Hirngewicht = 5./9. Potenz des Körpergewichtes“ zu ermitteln.) Während bei primitiven Säugern des unteren Tertiärs und bei Spitzmäusen dieser Koeffizient 1 gleichgesetzt wird, erhalten wir für Affen den Wert 16 bei 3,5 Milliarden Neuronen und für den Menschen einen Wert von 64 bei 14 Milliarden Neuronen. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, daß schon KOLLMANN seinerzeit die Anschauung vertrat, daß die Anthropoiden von einer mehr menschenähnlichen Form abstammen und eben der Mensch diese ursprüngliche Ausgangsform auch weiterhin erhalten hat. Diese Unspezialisiertheit ist daher der Prüfstein einer jeden Abstammungstheorie. Sehr eingehend behandelt GEHLEN die Lehre von WEINERT. Wenn nämlich der Dryopithecus, der im Miozän in Mitteleuropa lebende Vorschimpanse, der Ausgangspunkt für die Menschwerdung sein soll, so müßte zufällig eine schimpansenähnliche Menschenaffenhorde den Feuerbesitz erworben und sich dadurch an den häuslichen Herd gewöhnt

haben. Einzelne Glieder dieser Horde hätten aber bloß auch am Feuer gesessen, ohne jedoch dessen Wert weiterhin zu schätzen, und wären dann wieder zum Tiere abgesunken. Dazu ist nun zu bemerken, daß alle Tiere das Feuer fürchten und auch die Anthropoiden diesbezüglich keine Ausnahme bilden. Nun ist der älteste Menschenfund jener des Pithecanthropus von Java, und man müßte daher annehmen, daß eine Wanderung aus Mitteleuropa dieses Vorläufers der Menschheit nach Java erfolgt sei, deren Durchführbarkeit wohl nur schwerlich angenommen werden kann. Des weiteren wissen wir heute, daß die Intelligenzleistungen der Menschenaffen sich streng innerhalb der Grenzen des Nahrungs- und Spieltriebes halten, jedoch Begriffe der Wahrnehmung objektiver Dinge vollkommen fehlen. Sofern nun ein sogenanntes „missing link“ zwischen den heute lebenden und den ausgestorbenen Anthropoiden einerseits und den Menschen andererseits eingeschaltet wird, müßte dann diesem folgende Eigenart zugebilligt werden: ein Lauffuß, der Besitz von Feuer, der Anfang einer Sprache sowie die aufrechte Körperhaltung — dann wäre dem „missing link“ aber auch die Sonderstellung des Menschen bereits zuzubilligen, und eine solche setzt eben die Einführung einer Zusatzhypothese voraus.

Der zweite Abschnitt des Werkes wird vor allem für Psychologen und auch für Linguisten von großem Interesse sein. Wir wissen, daß jeglicher Reiz beim Säugling zuerst Unlust hervorruft, und nur nach einem langsamen Gewöhnen entwickelt sich aus der ursprünglichen Unlust ein positives Antworten auf den Reiz. Die Plastizität der menschlichen Motorik muß sich zuerst zur Selbstführung entwickeln, um schließlich das Selbstgefühl der eigenen Tätigkeit hervorzubringen. — Sowohl im Sprech-Hörsystem als auch im Tastsystem der Hand sind grundsätzlich gleiche Vorgänge zu erblicken, nämlich der motorische Vollzug wird sensorisch reflektiert. Diese Tatsache ist aber der Unterschied zwischen der menschlichen und der tierischen Struktur des Bewegungslebens. Ein Affe kann hantieren, sich dabei aber nicht auf Erfahrung und Erwartung verlassen, die eben beide eine Kooperation von Hand und Auge im Sinne eines Selbstzweckverhältnisses voraussetzen. GEHLEN geht auch gründlichst auf die neuzeitliche Verhaltensforschung ein. Wir orientieren uns in der Sinnenwelt an optisch-akustisch-taktilen Symbolen, denen Minimumscharakter zukommt. Bis heute wurde vor allem die Bedeutung des Motorischen auch für die Sprachentwicklung übersehen, denn das Wiedererkennen ist auch für die Sprachbildung wichtig, und dieses Wiedererkennen erfolgt grundsätzlich in solchen der motorischen Bahnen. Wohl besteht in der Sprache eine Aktivität, die jedoch an der faktischen Dingwelt nichts ändert.

Für die Sprache erscheinen folgende fünf Punkte maßgebend: 1. das Erleben des Lautes d. i. zugleich motorischer Vollzug und selbstempfunder Eindruck; 2. Übertragung des Lautausdruckes auf einen Seheindruck; 3. der Ruf d. h. alle Bedürfnisse und Antriebe des Menschen müssen sich an der Welt orientieren und sprachmäßig werden; 4. die Lautgeste, der eine bestimmte symbolische Deutung zugeordnet wird; 5. das Wiedererkennen des lautlichen Gebildes.

Im letzten Abschnitt wendet der Verfasser sein Augenmerk dem Geistesproblem zu. Vor allem bemüht er sich auf Grund verschiedener Quellen Bedeutung, Sinn und Gehalt der Religionen als vorzüglichstes Kriterium des Geistesproblems festzustellen. Er erblickt in Anlehnung an längst überholte Vorstellung im Totemismus einen sozialen Tierkult, bleibt jedoch für die Behauptung jegliche Begründung schuldig. Wenn er nun den Mousterienmenschen als Totemisten auffaßt, so ist immerhin zu bedenken, daß gerade das Mousterien und die folgenden Kulturepochen bereits sehr hoch entwickelt gewesen sind und eine ungefähr 10mal längere Zeit schon Menschen gelebt haben, die dann allerdings nach GEHLEN keinerlei geistige Schöpfungen im Sinne derartig hoher Institutionen besessen hätten. Daß der weltweiten Kulturform des Totemismus die Überwindung der Anthropophagie zuzuschreiben sei, ist jedenfalls vollkommen unbeweisbar, ebenso die Behauptung, daß sowohl Ackerbau als auch Viehzucht sich erst aus dem Totemismus herleiten. Es zeigt sich hier die Unvertrautheit mit den ethnologischen Tatsachen, so daß der Verfasser eine längst überholte und als unrichtig erkannte mechanistische Entwicklungsreihe des Kulturgeschehens in seinem sonst vortrefflichen Werke aufgenommen hat.

R. RUTIL.

Schwidetzky Ilse. *Grundzüge der Völkerbiologie.* 312 pp. in 8°. Mit 55 Abbildungen. Stuttgart 1950. Verlag F. ENKE. Preis: geheftet DM 17.—, geb. DM 19.60.

Das vorliegende Werk behandelt den jüngsten Zweig der Anthropologie, wie die Verfasserin selbst eingangs feststellt. Die Fragen der Bevölkerungsbiologie reichen allerdings weit über den Rahmen der rein physischen Anthropologie hinaus, denn nach SCHWIDETZKY leben die Menschen in Völkergemeinschaften, und in diesen vollzieht sich sowohl die Entwicklung der Art als auch der Rasse. Als Vorläufer dieses neuen Wissenschaftszweiges nennt die Verfasserin Sozialanthropologie, Eugenik, Bevölkerungswissenschaft und Soziologie; ein sehr bedeutender Beitrag für das Studium der Bevölkerungsbiologie wird auch noch von den Ethnologen zu erwarten sein.

Nach I. SCHWIDETZKY sind die bevölkerungsbiologischen Vorgänge durch Auslese, Siebung und Wanderungen bedingt. Das Werk gliedert sich in drei große Abschnitte: Wanderbiologie, Sozialbiologie und Fortpflanzungsbiologie. — Sehr gute Auswahl aus der umfassenden Literatur zeichnet die Abhandlungen dieser drei Abschnitte aus und ermöglicht jedem Leser, sich mit der Problematik vertraut zu machen. Ich möchte einzelne besonders wertvolle Feststellungen der Verfasserin zur Illustrierung des Gebotenen herausgreifen. „Die progressiven Rassen beziehen wirtschaftlich bevorzugte Gebiete, die bessere Nutzung und dichtere Bevölkerung gestatten, die primitiven dagegen die weniger ergiebigen und begehrenswerten Wohnräume. Die Primitiven sind in Randlagen abgedrängt.“ Auf Seite 25 ist dieser Vorgang in einer Karte nach v. EICKSTEDT sehr gut dargestellt. Für jede Wanderbewegung ist ein Reiz der Umwelt auslösend, der allerdings eine innere Disposition erfordert, um auf den Anreiz zu reagieren. Besonders treffend ist die Feststellung, daß alle großen Kulturvölker als Völker stets sesshaft sind. Wanderbewegungen ändern nach SCHWIDETZKY die Bedingungen, unter denen sie entstanden sind; außerdem wirken erbliche Urkonstruktionen und Modifikationen gemeinsam mit, so daß alle großen Bewegungen aus sich selbst heraus langsam versiegen.

Für die Beweglichkeit der Völker kann die Wanderleistung rechnerisch nach der Formel „Zahl der wandernden Menschen mal Länge des zurückgelegten Weges durch Wanderzeit“ bestimmt werden. Der Mensch ist infolge seiner Kultur von der natürlichen Umwelt weitgehend unabhängig und daher beweglicher als das Tier. Seine geistigen Schöpfungen sind noch beweglicher als er selbst, denn sie lösen sich von ihm ab und wandern dann bedeutend rascher als der Mensch. Für die Wanderleistung sind bedeutungsvoll: das größere Beharrungsvermögen der Frau, das sich selbstverständlich hemmend auswirkt; die Tatsache, daß alle großen Expansionen der Weltgeschichte stets von den jungen Mannschaften der Völker getragen worden sind. Jedenfalls haben die menschlichen Eingriffe das Bevölkerungsbild der Erde stärker geändert als das Landschaftsbild.

Sozialbiologisch treten Völkerschichtungen auf, so sind die Primitiven die Verdrängten und Überschichteten und daher immer die Besiegten und niemals die Sieger im Kampfe um Raum und Rang. Die Assimilierbarkeit der Menschen ist individuell verschieden. Als Kernproblem der Sozialsiebung muß die Beziehung zwischen den biologischen und sozialen Ungleichheiten angesprochen werden. Die überdurchschnittliche Begabung ist notwendig, jedoch keineswegs die allein ausreichende Voraussetzung für jeden sozialen Aufstieg. Während in beweglichen Gesellschaften die Leistung für die soziale Stellung maßgebend wird, entscheidet in unbeweglichen Gesellschaften vor allem die Geburt über die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe — meistens jedoch wird heute durch das Zusammenwirken dieser beiden die Stellung innerhalb der Gesellschaft bestimmt. Zu berücksichtigen ist immer wieder, daß im Siebungssystem eines Volkes kein einzelnes Glied für sich betrachtet werden kann, sondern daß alle für die Siebung maßgebenden Vorgänge ineinandergreifen.

Für die Biologie der Partnerwahl sind Liebe, gegenseitige wirtschaftliche Hilfe und der Wunsch nach Kindern von größter Bedeutung. Als Grundlage der gesunden

Ehe sind Gegensätzlichkeit des Geschlechtscharakters sowie Ähnlichkeit in allen anderen Zügen zu bezeichnen. Einer allseitigen Vermischung stehen jedenfalls die Regeln der biologischen Partnerschaft entgegen, die sich besonders in der frei beweglichen Gesellschaft voll entfalten können.

Bedeutungsvoll ist die Feststellung der Verfasserin, daß von der Biologie allein niemals die Frage des Lebenszyklus der Völker entschieden werden kann. Nicht nur die quantitativen Differenzen spielen dabei eine Rolle, sondern auch der Kulturwandel und der Volkstumswechsel und damit alle Vorgänge, die vom Geistigen her gesteuert werden, sind für den Lebenszyklus von größter Bedeutung. Es zeigt sich ferner, daß natürliche und soziale Auslese keineswegs eine historische Stufenfolge darstellen. — Die Ungunst des städtischen Lebens wird vielfach durch die Hygiene als spezifisch städtische Form der Umweltbeeinflussung ausgeglichen. Auf jeden Fall ist aber Verstärkung des Hauptkennzeichens des Alterns von Kulturvölkern. Die Europäisierung hat kulturelle Eigenarten auf der Erde zerstört, doch sicherlich quantitativ mehr Menschenleben erhalten als vernichtet.

Die vorgelegte Übersicht zeigt eine riesige Menge interessanter Probleme auf, die nicht nur den Fachanthropologen anregen, sondern die darüber hinaus gerade dem Streben nach einer umfassenden Menschheitsforschung gerecht werden und dem Wohle der Menschheit dienstbar gemacht werden muß.

R. RUTIL.

Coon C. S., Garn St. M. and Birdsell J. B. *Races: A Study of the Problem of Race Formation in Man*. XIV + 153 pp. in 8°. Springfield, Ill. 1950. CHARLES C. THOMAS.

Hier ein ebenso anregend wie auch interessant geschriebenes Werk über die Grundfragen der Anthropologie, welches auf den neuesten Forschungsergebnissen amerikanischer Wissenschaftler aufgebaut wurde; leider findet die deutsche Fachliteratur keinerlei Erwähnung, und daher erscheinen manche Ausführungen der drei Autoren lückenhaft. Dagegen ist vieles für den europäischen Fachgelehrten noch nicht genügend geklärt; allerdings wird im Vorwort auf diese Mängel deutlich hingewiesen.

In Zoologie und Botanik schließt der Begriff Rasse Unterschiede in beobachtbaren Merkmalen, in der Verhaltensweise, in der Dauer des Wachstums und anderer Veränderlichkeiten in sich, die alle genetisch bedingt sind. Diese Variationen führen im Laufe der Zeit zu Rassen in verschiedenen Umwelten oder zu unterschiedlichen Entwicklungszuständen in der gleichen Umwelt. Die Menschen unterscheiden sich in ihrer physiologischen Reaktion in den unterschiedlichen Umwelten und logischerweise auch in ihrem Aussehen ebenso wie die Glieder jeder anderen Tierspezies. Individuen, die sich untereinander in vielen beobachtbaren Merkmalen ähneln, werden sich in geographisch bedingte Gruppen zusammenschließen.

Es kann angenommen werden, daß etwa 44 000 Paare Gene in den 48 menschlichen Chromosomen enthalten sind, dabei stellen Gene komplexe Proteinmoleküle oder Polypeptide dar, welche den Organismus mit einer bestimmten Reaktionsfähigkeit ausstatten, die sich eben erscheinungsbildlich auswirken kann. Man darf annehmen, daß höchstens 10 % dieser Gene für die Rassenbildung maßgebend sind, die restlichen jedoch die Grundlage des Einheitsbegriffes „Menschen“ ausmachen.

Bezüglich der klassischen Blutgruppen zeigen die Verfasser, daß A1 überall vorhanden ist, A2 in Asien, Indonesien, Melanesien, Australien und Amerika fehlt und A3 mutmaßlich rassenhaft keine Bedeutung hat. Wahrscheinlich besitzt auch B Untergruppen, bemerkenswerterweise tritt diese Gruppe bei Pygmäen, Mongolen und Hindu am häufigsten auf. Die physiologische Bedeutung der Blutfaktoren M und N ist bisher noch nicht erkannt, und fehlender Rhesusfaktor scheint mit zunehmender Durchmischung der Bevölkerung zuzunehmen.

Als bedeutsam für die Rassenbildung unterscheiden die Verfasser den geologisch bedingten und den durch Wanderungen in klimatisch andere Zonen verursachten Umweltswechsel. Als grundlegende Elemente der natürlichen Umwelt werden angenommen: 1. die Sonnenbestrahlung, 2. die Einwirkung außerweltlicher Strahlen, 3. der Wassergehalt in der Atmosphäre, 4. die Luftdichte in verschiedenen Höhen und 5. der Mineralsalzgehalt im Wasser und Boden, den der Mensch in sich aufnimmt. Diese Elemente im wechselseitigen Zusammenspiel bedingen die Entstehung von unterschiedlichen Rasseformen.

Als sehr instruktiv muß das Beispiel der Reisesser bezeichnet werden. Diese reichen in geschlossener Siedlung von Sumatra bis Java, und obwohl sie auch der mongoliden Großform angehören, sind sie kleinwüchsiger und beispielsweise gegen bestimmte Krankheiten wie Pellagra, black tongue und Hyperkeratosis widerstandsfähiger als Europäer. Polynesier und Mikronesier gehören wohl ebenfalls vielfach dem gleichen Großformenkreis an, doch ihre Nahrung unterscheidet sich prinzipiell von den Reisessern und erscheinungsbildlich weichen sie weitgehend von diesen ab. Es zeigt sich also deutlich die Bedeutung der Gesamtnahrung, die zu einem genetischen Sichtbarwerden der Nahrungsmittelverwertung im Körper geführt hat.

Nach dem Körperbau nehmen die Verfasser eine Gliederung der Menschheit an, und zwar in Arktiker mit langem Rumpf und kurzen Beinen, in Wüstenbewohner mit kurzem Rumpf und langen Beinen, und zwischen diese schalten sich nun, den ersten nahestehend, die Nord- und Mitteleuropäer, die Südostaustralier und Südafrikaner und, den Wüstenbewohnern näherstehend, die Mediterranen ein.

Dem Einfluß von Licht-, Feuchtigkeits- und Wärmegraden wird ebenfalls einige Beachtung geschenkt und die Wirkung an Hand gutgewählter Beispiele aufgezeigt — allerdings verhehlen die Autoren nicht, daß es sich meistens nur um Tatsachefeststellungen handelt, ohne daß jedoch aus denselben bindende allgemeine Schlußfolgerungen gezogen worden sind.

In der Frage „Rasse und Evolution“ gehen die Verfasser auf das Abstammungsproblem nur teilweise ein, dagegen weisen sie darauf hin, daß eine Rassenbildung nicht überall gleich schnell vor sich gehen muß, so daß das Zusammenleben altertümlicher Formen mit neuzeitlichen jedenfalls vorkommen kann. Unter archaischen Formen dürfen jedoch niemals primitive Formen im Sinne der Minderwertigkeit verstanden werden, sondern vielmehr handelt es sich nur um ältere Formen im Sinne der evolutionistischen Entwicklung ohne jegliche Wertung. Als derartige archaische Merkmale werden angeführt: die Dicke der Schädelwände, die größere und derbe Form der Zähne, der stärkere und derbere Unterkiefer, die Wulstbildungen am Schädel als Ansatzstellen kräftigerer Muskeln und die relative Kleinheit des Gehirnes. Bei der Beurteilung des Gehirnes sind maßgebend: 1. die Größe des Gehirnes, jedoch nur innerhalb der gleichen Spezies, 2. anatomisch die Ausbildung der Hemisphären und die Spezialisierung der motorischen und sensorischen Zentren, 3. die Faltung des Gehirnes, welche eine Oberflächenvergrößerung bedingt, 4. das Zusammenspiel des Assoziationssystems, welches aus verschiedenen Teilen der gleichen Hirnhemisphäre sich herleitet und das Kommissuralsystem, welches die betreffenden Teile der beiden Hemisphären zum Zusammenspiel bringt und 5. die Vergrößerung des Frontallappens.

Bemerkenswerterweise führen die Verfasser auch die Möglichkeit an, mittels des Metabolismus Rassenunterschiede festzustellen.

Ein eigenes Kapitel ist der Frage „Rasse und unsichtbare Umwelt“ gewidmet. Darin wird vor allem das Problem der Krankheitsanfälligkeit behandelt. Die Mehrzahl der Gene im menschlichen Chromosom bedingen die Reaktionsfähigkeit des Organismus gegenüber der Umwelt und der Großteil dieser Reaktionen ist ebenso unsichtbar wie die Gene selbst. Es wird daher ein Teil des menschlichen Genebestandes für die Widerstandskraft gegen Krankheiten verantwortlich zu machen sein. Manche Krankheiten sind nämlich abhängig vom Kontakt zwischen den Individuen selbst, von der Entwicklungshöhe der Hygiene und von der physiologischen Widerstandskraft der Individuen. Sicher war bei den Wildbeutern nur eine sehr geringe Kontaktmöglich-

keit mit anderen Individuen vorhanden und dadurch konnte der Ausfall an Menschenleben sich in erträglichen Maßen halten. Für die Menschheit muß während des bisher überblickbaren Daseinsablaufes ein derartiger Zustand wohl zu 99 % angenommen werden; erst mit der fortschreitenden Kulturhöhe und der damit vor sich gehenden Vermehrung der Menschheit und ihrer größeren Bewegungsmöglichkeit traten wohl einerseits größere Kontaktgebiete auf, andererseits aber wirkte die kulturell bedingte Entwicklung der Hygiene gegen zu große Morbidität und Mortalität. Zwischen 5 000 und 6 000 v. Chr. entwickelte sich nämlich im Vorderen Orient der Ackerbau, der zum Neolithikum führte und in welchem es zur Vermehrung der Menschheit und zu dichteren Siedlungsformen kam. Um 3 000 v. Chr. entstanden die Städte — damit kommt es auch bereits zur Ausbreitung von Krankheiten, so daß die neuen Stadtgründungen nur durch ständige Zuwanderung aus dem umliegenden Lande auf gleichbleibender Bevölkerungszahl erhalten können. Ganz besonders schwerwiegend wurde jedoch die Europäisierung der Erde, in deren Gefolge eine weltweite Ausbreitung der Krankheiten erfolgte. — Sicher ist, daß eine gewisse Auslese einzelner Menschenformen auf Genen beruhen dürfte, die die Widerstandskraft derselben betrifft.

Während in der Zoologie und Botanik die Gliederung der lebenden Organismen nach wirklichen erblichen Rassenmerkmalen vorgenommen werden kann, erfolgt eine solche beim Menschen nur nach dem Erscheinungsbild des Erwachsenen — wir sind daher auch keineswegs in der Lage, für die Menschenrassen einen endgültigen Stammbaum anzufertigen.

Rassen sind nach den Verfassern des vorliegenden Werkes Populationen, die sich aus einer Anzahl von Individuen zusammensetzen und sich untereinander fortpflanzen können, einen gewissen Genstock gemeinsam haben und sich innerhalb eines größeren Variationsbereiches ähnlich sind. Rasse ist daher auch eine Population, die phänotypisch von allen anderen, mit welchen sie verglichen wird, abweicht.

Wir können die Menschenformen in größere Gruppen zusammenfassen: in Negride, Mongolide und Kaukaside (d. i. Europide). An diese drei Großgruppen können noch folgende angeschlossen werden: Australide, amerikanische Indianer und Polynésie. Die Verfasser bevorzugen nun eine funktionell bedingte Gliederung nach folgenden Gesichtspunkten: 1. Entwicklungshöhe: Zähne, Unterkiefer, Schädelknochendicke, Überaugenbogenbildung und weitere archaische Merkmale; 2. Körperbau: Anpassung an Wüste, Berg, Hitze, Kälte, und 3. Oberflächenmerkmale wie Hautfarbe, Flachheit der Gesichtsbildung usw. Auf Grund dieser Annahme unterscheiden sie 30 menschliche Rassen: Murrayian-Australier, Aino, Alpine, Nordwesteuropäer, Nordosteuropäer, Lappen, Waldneger, Melanesier, Negrito, Buschmänner, Bantu, Sudan neger, Carpentarier-Australier, Dravida, Hamiten, Hindu, Mediterrane, Nordische, nordamerikanische Farbige, südafrikanische Farbige, Mongolide, Nordchinesen, Südasiaten, tibeto-indonesische Mongolide, Turkvölker, Margide, zentralamerikanische Indianer, Ladinos, Polynesier und Neu-Hawaier.

R. RUTIL.

Fraenkel Ernst. *Die baltischen Sprachen. Ihre Beziehungen zueinander und zu den Schwesteridiomen als Einführung in die baltische Sprachwissenschaft.* 126 pp. in 8°. Heidelberg 1950. CARL WINTER. Universitätsverlag.

La renaissance de l'activité de la maison CARL WINTER dans le domaine de la linguistique doit être saluée avec joie par tous les comparatistes habitués à se servir de manuels fondamentaux publiés par cette maison. Et c'est avec plaisir que l'on constate que le professeur HANS KRAHE qui dirige les séries linguistiques cherche non seulement à élargir leur domaine en publiant des travaux sur les langues non indoeuropéennes, mais qu'il vise également à combler les lacunes dans le domaine indo-

européen. Une des lacunes les plus regrettables était jusqu'à présent le manque d'une grammaire comparée des langues baltiques. Nous ne possédons même aucune grammaire historique et comparative du lituanien qui correspondrait à l'état actuel des recherches. Pour les deux autres langues baltiques seuls les deux livres de J. ENDZELIN : « *Latviešu valodas skaņas un formas* » (Sons et formes de la langue lettone), Riga 1938 et « *Senprūšu valoda* » (Langue vieille-prussienne) répondent aux exigences modernes, mais étant rédigés en letton, ils ne sont accessibles qu'à un cercle restreint de spécialistes.

Le travail de l'éminent baltologue E. FRAENKEL n'est pas une grammaire comparée. Ce n'est qu'une introduction, mais une introduction extrêmement instructive et, malgré ses dimensions restreintes, donnant bien plus que ne le promet son titre modeste. L'auteur cherche avant tout à préciser la place des langues baltiques dans la famille indo-européenne et surtout à déterminer les rapports entre les trois langues principales : le lituanien, le letton et le vieux-prussien. Cette tâche a été résolue magistralement. L'auteur réussit à présenter la matière très abondante de façon très claire ; il ne se borne pas seulement à l'exposé synthétique des résultats des recherches récentes, mais donne plusieurs solutions personnelles, presque toujours probantes. Il souligne d'ailleurs lui-même que son travail « hält die Mitte zwischen Darstellung und Untersuchung ».

Certains problèmes, comme par exemple les particularités du vocabulaire vieux-prussien, sont examinés en détail, et les analyses étymologiques proposées par l'auteur dans ce chapitre sont importantes également pour la grammaire comparée des langues indo-européennes en général. Tout aussi instructives sont des comparaisons du vieux-prussien et du letton avec le lituanien, ainsi que la confrontation des dialectes baltiques secondaires avec les trois langues principales. Dans la partie plus générale consacrée aux isoglosses entre le balto-slave et le germanique ou l'indo-iranien, le problème de l'unité primitive des langues baltes et slaves est repris scrupuleusement.

En pesant les ressemblances et les divergences l'auteur arrive à la conclusion négative en quoi il est d'accord avec les tendances modernes de la grammaire comparée. Il me semble cependant que la discussion ne peut pas être encore considérée comme définitivement close. Certaines divergences signalées par l'auteur peuvent être parfaitement bien expliquées par des développements indépendants des deux branches après leur séparation ; l'argument du désaccord lexical n'est pas décisif, car très souvent les mots manquants au lituanien se retrouvent, par exemple, en letton ou en vieux-prussien, et les faits analogues du désaccord peuvent être constatés à l'intérieur de chaque groupe. Par contre certaines coïncidences de détails, surtout phonétiques, entre le baltique et le slave commun sont quand même frappantes et n'ont jamais été expliquées de façon satisfaisante par les adversaires de l'unité primitive du balto-slave.

Une partie considérable du livre est consacrée aux considérations historiques concernant les noms des tribus baltiques, leurs migrations et leurs contacts. Cette partie est très riche en éléments nouveaux. Elle rend non seulement accessibles aux non-spécialistes les résultats des recherches récentes des savants lituaniens et lettons, mais elle contient également plusieurs hypothèses personnelles de l'auteur, très convaincantes.

Il ne me reste qu'à relever quelques détails. L'équation : tokharien = indoscythe (p. 12) ne peut être guère considérée comme définitivement établie. Parmi les spécialistes du tokharien, n'est pas mentionné COUVREUR qui a apporté dernièrement d'importantes contributions dans ce domaine. A souligner par contre la mention (p. 13) des théories modernes de BARTOLI, PISANI, BONFANTE, DEVOTO et un apport personnel de l'auteur à la discussion des anomalies de la répartition des palatales et labio-vélaires (pp. 14-17). Une nouvelle étymologie des noms polonais *Gdańsk* (Danzig) et *Gdynia* (Gdingen), que l'auteur fait dériver du vieux-prussien *gudde* « forêt » (pp. 64, 65), est très probante. L'auteur a raison de reconnaître, après STANG, que certaines isoglosses entre le baltique, le slave et le germanique s'expliquent par l'appartenance de ces trois groupes au même « Sprachbund » (p. 75). Par contre l'observation que l'instrumental prédicatif a atteint le plus grand développement en polonais ne correspond plus à la réalité. Le polonais moderne trahit une tendance manifeste à éviter l'instrumental

prédicatif des adjectifs, tandis que, par exemple, en russe moderne cette construction devient de plus en plus usuelle.

Un certain nombre de détails prêteraient encore à discussion, mais ceci n'empêche nullement de considérer le petit livre de FRAENKEL comme une excellente position, peut-être la meilleure parmi les travaux linguistiques édités par CARL WINTER après la guerre.

CONSTANTIN REGAMEY, Lausanne.

Mikkola J. J. *Urslavische Grammatik. Einführung in das vergleichende Studium der slavischen Sprachen. III. Formenlehre.* 108 pp. in 8°. Heidelberg 1950. CARL WINTER. Universitätsverlag.

Je ne peux malheureusement pas saluer avec le même empressement que le livre précèdent un autre volume publié par la maison CARL WINTER en 1950. Le manuel de l'éminent slavisant finnois J. J. MIKKOLA paraissait avec des interruptions surprenantes : le premier volume (Einleitung, Vokalismus, Betonung) fut publié déjà en 1913 ; il fallait attendre jusqu'à 1942 pour voir paraître le second volume (Konsonantismus) ; et la fin de l'ouvrage, consacrée à la morphologie, n'a pas pu être imprimée du vivant de l'auteur, mort en 1946. Il laissa pourtant le manuscrit terminé, que le professeur ERNST DICKENMANN de Berne se chargea de revoir et de préparer à l'impression.

On conçoit facilement les dangers que comporte la publication d'un travail en si longs intervalles. En trente ans, l'étude des langues slaves a bien avancé, ce qui, à priori, crée un écart sensible entre le premier volume et le reste du livre. D'autre part, il est toujours risqué de publier un livre dont la forme définitive n'a pas été contrôlée par l'auteur. Le professeur DICKENMANN avait une tâche délicate, car, s'il avait voulu introduire dans le livre les résultats des recherches récentes, il aurait été obligé de récrire le travail entier. Il s'est borné donc à corriger quelques lapsus, à éliminer certaines affirmations visiblement surannées et à ajouter, fort discrètement, des données bibliographiques récentes là où MIKKOLA s'écartait des opinions généralement admises aujourd'hui. Il en résulte que les affirmations les plus probantes se trouvent plutôt dans les notes de DICKENMANN que dans le corps du livre.

Car, si l'attitude générale de MIKKOLA vis-à-vis des méthodes de la grammaire comparée, telle qu'elle apparaît dans ce petit volume, est nettement surannée, il a en même temps la tendance de proposer des solutions très personnelles et audacieuses au point de s'écarter à chaque pas des théories solidement établies. Ces solutions sont présentées de manière apodictique, presque sans démonstration, de sorte qu'elle semblent être des hypothèses de travail auxquelles l'auteur, s'il lui avait été donné de surveiller la rédaction définitive de l'ouvrage, aurait dû soit renoncer, soit apporter des preuves plus substantielles qu'il ne le fait. Evidemment, MIKKOLA était un savant de telle envergure que même ses ébauches d'explications, même ses erreurs sont intéressantes pour des spécialistes. Mais pour les débutants auxquels avant tout est destiné ce volume, elles sont plutôt déroutantes et souvent même difficilement compréhensibles.

Ainsi, par exemple, le chapitre consacré aux désinences casuelles des thèmes en -o (pp. 29-32) s'écarte presque sur tous les points des opinions généralement admises. Si intéressantes que soient ces hypothèses, elles ne font que dérouter le débutant qui, pour ce chapitre, devra donc se baser presque exclusivement sur des notes ajoutées par DICKENMANN. On suit MIKKOLA avec intérêt lorsqu'il s'attaque à des problèmes qui jusqu'à présent n'ont pas trouvé d'explication vraiment satisfaisante. Telle la forme énigmatique du gén. sing. des pronoms *togo*, *kogo*, *jego*, etc. MIKKOLA les considère comme des anciens possessifs figés du type *ποῖος*, qui, par exemple, en latin (*eius*, *huius*, *cuius*) sont également devenus des génitifs, des pronoms respectifs. Mais, pour que cette hypothèse, probante au point de vue de la signification et confirmée par un fait latin analogue (*kogo* (**k*"*oi*jos = lat. *cuius*), puisse être admise, il faut démontrer que le groupe-**oi*jo-

peut devenir *-ogo-* en slave, ce qui s'oppose à tout ce que nous savons de la phonétique slave, et expliquer pourquoi un ancien nominatif possessif **h^uoijos* est devenu *kogo* et non *kogu* comme tous les autres nominatifs masculins en **-os*. DICKENMANN a donc parfaitement raison en renvoyant, dans la note, à l'explication de MEILLET (*-go* serait une particule correspondante à skr. *gha*) qui, si elle est moins satisfaisante au point de vue « fonctionnel », est au moins d'accord avec les lois phonétiques.

Ici nous avons une hypothèse tentante, mais insuffisamment étayée. Mais MIKKOLA avance souvent (sans chercher même à les prouver) des explications nettement fausses : telle désinence *-mĩ* de l'instrumental sing. qu'il considère comme le degré réduit du suffixe **-men* du « nomen instrumentis ». Ici l'on regrette la discrétion de DICKENMANN qui, dans sa note, se borne au mot « unerweislich ». La théorie de MIKKOLA est non seulement indémontrable, mais elle n'est même pas défendable. Dans les thèmes en *-o* c'est une généralisation de la désinence des autres classes (en parlant de la déclinaison de ces classes, MIKKOLA n'explique plus la terminaison en se bornant à constater qu'il s'agit partout de la même désinence), à laquelle, en lituanien, correspond *-mi* qui sûrement ne peut représenter le degré réduit de **-men*.

Le seul cas où, dans un différend entre MIKKOLA et DICKENMANN, je suis du côté du premier est l'apparement étymologique du latin *aser* et *sanguis* (p. 43) que DICKENMANN repousse en suivant ERNOUT et MEILLET. Cet ancien rapprochement a été rendu de nouveau plausible par E. BENVENISTE dans « Origines de la formation des noms indo-européens » (p. 29).

Je me borne à ces quelques exemples. Les cas de ce genre sont dans le livre de MIKKOLA si nombreux que de les discuter en détail m'obligerait de dépasser les limites de ce compte rendu. Les explications discutables sont d'ailleurs sensiblement moins nombreuses dans les chapitres consacrés au verbe (où le nombre de notes de DICKENMANN diminue visiblement).

On comprend bien que la maison CARL WINTER tenait à donner le volume final d'un manuel dont elle avait publié le début il y a presque quarante ans. D'autre part, le manuscrit de MIKKOLA méritait d'être porté à la connaissance des spécialistes, ne fût-ce que comme un stimulant pouvant suggérer la révision de certaines théories trop commodément acceptées par tout le monde. Mais la place de cette publication n'était pas dans une série destinée avant tout à fournir des manuels fondamentaux apportant aux débutants des notions aussi solides et bien étayées que possible.

CONSTANTIN REGAMEY, Lausanne.

Matthews W. K. *Languages of the U. S. S. R.* X + 178 pp. in 8°. With 13 fig. and 5 maps. Cambridge 1951. The University Press. Price : s. 18.— net.

In seltener Klarheit, Übersichtlichkeit und Kürze bietet hier MATTHEWS einen Überblick über die Sprachen der USSR. Unberücksichtigt bleiben solche Sprachen, deren Kern außerhalb der Grenzen der USSR liegt, auch wenn sie ziemlich verbreitet sind. Ohne auf die Kontroversen über die Zuordnung der einzelnen Sprachgruppen zueinander ausführlich einzugehen (die verschiedenen Ansichten werden kurz angeführt), behandelt der Autor sechs große Gruppen : die paläoasiatische, die uralische, die altaische, die nord- und südkaukasische und die indoeuropäische. Eine Anzahl von Diagrammen und Kartenskizzen unterstützt die Einprägsamkeit des Textes. Den praktischen Wert des Buches erhöhen eine tabellarische Übersicht, eine Statistik über die Größe des jeweiligen Sprachvolkes, vor allem eine sehr gute Bibliographie.

A. BURGMANN.

Friters Gerard M. *Outer Mongolia and its international Position.* 358 pp. in 8°. With 2 maps. Edited by ELEANOR LATTIMORE. With an Introduction by OWEN LATTIMORE. Issued under the Auspices of the International Secretariat, Institute of Pacific Relations. London 1951. GEORGE ALLEN and UNWIN Ltd. Price: s. 25/—.

Seitdem die Äußere Mongolei im Jahre 1911 ihre Autonomie erklärt hatte, war der Kampf um ihre Unabhängigkeit und das Ziel eines panmongolischen Zusammenschlusses die Triebfeder des politischen Lebens. Das Schicksal dieser Bestrebungen im Schnittpunkt der nachbarlichen Großmächte Rußland, China, Japan und mittelbar auch Amerikas und der europäischen Kolonialmächte, während der Zeit von 1911 bis heute, ist das Thema dieses Buches. Zwar war der Autor selbst nicht in der Äußeren Mongolei, aber es standen ihm die entsprechenden Quellen fast vollständig zur Verfügung. Das Literaturverzeichnis am Schlusse des Buches kann kaum überboten werden. — Dem Kulturwissenschaftler wird eines bei der Lektüre des politischen Buches klar: das alte, traditionelle Mongolentum gehört der Vergangenheit an. So wie die politische Autonomie der Republik im Schatten Rußlands steht, verhält es sich auch mit der Kultur. Wirtschaftliche und technische Vervollkommnung geht Hand in Hand mit Verwestlichung der Erziehung und Sprache (Eisenbahn nach Ulan Bator, moderne Viehzucht-Methoden, russisches Alphabet usw.); und die alte, lamaisische Religion ist gebrochen (Verbot der Inkarnation des Hutuktu von Urga, 1924). Die Äußere Mongolei ist auf dem besten Wege das Argentinien Ostasiens zu werden. — Das Buch ist wegen der Quellenausbeute sehr aufschlußreich und stellt wohl die erste nach Sachgebieten geordnete politische Geschichte der Äußeren Mongolei dar. Daher begrüßt man die Zeittabelle am Ende.

DOM. SCHRÖDER.

Filchner Wilhelm. *In der Fieberhölle Nepals.* 356 pp. in 8°. Mit 50 Tafeln nach Aufnahmen des Verfassers und 11 Karten. Wiesbaden 1951. EBERHARD BROCKHAUS.

Getragen von dem edlen Ernst des echten Forschers hat W. FILCHNER trotz Alter und Krankheit den Ruf des Fürsten von Nepal angenommen und in den ersten Jahren des zweiten Weltkrieges in diesem noch wenig erschlossenen Lande für die geologische Fachwelt hervorragende Pionierarbeit geleistet. Wie schon in vielen Teilen Asiens ging er unverdrossen an eine systematische magnetische Landesaufnahme. Die Geophysik wird ihm dafür zu danken wissen. Aber FILCHNER ist nicht gewohnt, nur als Fachmann seines Bereiches zu reisen, sondern auch als aufgeschlossener allseitiger Beobachter und Mensch. Die Frucht dieser seiner menschlichen Seite ist das vorliegende trefflich geschriebene Buch. Auch für den Völkerkundler birgt es eine Menge wissenswerten Stoffes über Lebensraum, Lebensart, gesellschaftliche Verhältnisse, religiöse Sitten und profane Gebräuche jenes uns so verschlossenen Landstriches. Alles ist durchpulst vom warmen Strom unmittelbaren Erlebens, seien es nun Aufzeichnungen über den Lauf der Gewässer und Züge der Gebirgsketten, über die lästigen Skorpione und Blutegel, oder über das köstliche Gehaben des Maharadscha, oder über das bunte Treiben leicht beschwingter Volksfeste. Manches falsche Urteil des Abendländers wird richtiggestellt, und unbekanntes Land wird lebendig. Es wäre zu wünschen, daß solche Reisebücher, vielleicht in ausgewählter Bearbeitung, auch den Weg in das Schrifttum der Jugend fänden, vielleicht sogar in den Lesestoff der Schule.

D. S.

Chaudhuri Nirad C. *The Autobiography of an Unknown Indian*. XII + 516 pp. in 8°. London 1951. MACMILLAN & Co. Ltd.

This is a very exceptional book, which deserves to become a sourcebook for contemporary Indian history. In his preface the author himself calls it "a contribution to modern history" and elsewhere (p. 129) "more an exercise in descriptive ethnology than an autobiography".

As regards the former aspect — the description of *Durga puja* on pp. 63-72, the child's learning the intricate genealogy of the family (p. 52), the psychological explanation of *varna* and the colour prejudice of Indians (p. 126), of the nature of the joint family ("a tribal camp") and its matriarchy (pp. 138-140), and of the innate monotheism underlying all pagan polytheism (p. 209) — certainly bear out this claim. Besides all this, the whole book is an authentic description of a special case of culture-contact and acculturation, not presented from the outside by an external observer, but from the inside as a document humain.

As an autobiography the work is a torso. The first 362 pages deal with the author's Brahmacharya stage up to the age of twenty-four. His stage as a householder begins on p. 363, but after an initial chapter on "Man and Life in Calcutta", which sets the scene, the autobiography comes to an abrupt end on p. 398. The last 117 pages are taken up by three chapters which are historical essays — "New Politics" and "Vanishing Landmarks" (pp. 399-464) — on the period of Indian history the author has personally lived through, and the last, "An Essay on the course of Indian History" (pp. 465-516), which alone suffices to stamp the author as an historian of remarkable calibre.

The book curiously parallels his life. Having passed out as first in his B. A. examinations at Calcutta University, he failed to take his M. A. Entering Government service with the highest promise of success, he felt temperamentally incapable of continuing its routine. Highly strung, as all Bengalis, the physical frame-work of his system, nervous and other, seems incapable of sustaining him beyond a most brilliant first spurt. How brilliant the author can be, the magnificent English of this writer, who never went outside India, shunned English society in India and only counts half a dozen English acquaintances, suffices to prove. But beyond this remarkable facility he possesses a profound insight and a keen intellect, that make him brood on the ultimate causes of the transient scene. Shy and self-conscious, he turned upon himself in an egocentricity which is peculiarly Bengali. His Bengal is India; his heroes are Ram-mohan Roy, Bankimchandra Chatterjee and Swami Vivekananda. Tagore figures often in later chapters — but other Indian personalities do not enter his narrative or consciousness. Gandhi comes in for a few passages — but the contributions to modern India made by Gokhale and Western India, by Dayanand Sarasvati and the Punjab, by the Sastris, Ayers and Aiengars of South India, simply do not exist for him. He hates the British, with the low flashpoint emotionalism only Bengalis are capable of: yet he profoundly despises his fellow Indians, their sham culture and the absurdities of their nationalist myths. He loathes democracy and yet believes that Anglosaxon domination of India is India's inevitable future. He contends that all the British in India have felt nothing but contempt for Indians and now merely fawn on them out of self-interest. He ignores the Cottons, and Wedderburns, the Humes and Andrews, Ripons and Irwins, who knew India intimately and loved her passionately.

CHAUDHURI's ancestral village lies in Eastern Bengal, now Pakistan. Of a wealthy land-owning family, he is now a landless, rootless, refugee, living in Delhi. His individual career has ended in frustration, and surveying the national scene, he can also see nothing but frustration as India's destiny. "All that we have learnt, all that we have acquired, all that we have prized is threatened with extinction. We do not know how the end will come — through a cataclysmic holocaust or slow putrid decay: but regarding the eventual extinction there is no uncertainty. The tragedy of the situation lies in the fact that the very thing which created the values also created the agencies which are destroying them" (p. 129).

H. C. E. ZACHARIAS.

Gai Govind Swamirao. *Historical Grammar of Old Kannada.* Based entirely on the Kannada Inscriptions of the 8th, 9th and 10th Centuries A. D. (Deccan College Dissertation Series 1). XV + 232 pp. in 8°. Poona 1946. Deccan College Postgraduate and Research Institute.

Einen hoffnungsvollen Anfang hat die neue Dissertationen-Reihe des „Deccan College Research Institute“ mit diesem schönen Handbuch genommen, das künftighin, zusammen mit A. N. NARASIMHIAS „Grammar of the Oldest Kanarese Inscriptions“ (Mysore 1941), dem sprachgeschichtlichen Studium des Kannaḍa (Kanaresischen) eine feste Grundlage bieten wird. Durch sprachvergleichende Bemerkungen, die freilich nicht das gewohnte Ausmaß der indogermanistischen Handbücher erreichen wollen und können, erweitert sich die Bedeutung und Nützlichkeit des Werkes auch noch auf das Gesamtgebiet der dravidischen Linguistik. Nach fünfzehn römisch paginierten Seiten einleitender Art werden auf pp. 1-19 orthographische und lautliche Tatsachen ausführlich behandelt, wobei sprachvergleichende Probleme in einigen Anmerkungen klug und mit Sachkenntnis diskutiert werden: so auf p. 5, Anm. 12 die Frage des Wechsels zwischen *i* und *e*, *u* und *o*, auf p. 9, Anm. 21 die schwierige Frage des stimmhaften oder stimmlosen Anlautes (hier vermisste ich in den Literaturangaben Hinweise auf BURROW, BSOS 9, p. 711 ff. und vor allem auf KUIPERS Untersuchung „Zur Chronologie des Stimmtonverlusts im dravidischen Anlaut“, BSOS 9, p. 987 ff.); p. 13, Anm. 32 wird der für das spätere Kannaḍa so kennzeichnende Wandel von *p* zu *h* behandelt, der im 10. Jahrhundert einsetzt, wie die Inschriften deutlich erkennen lassen. Der Linguist hätte hier gerne — schon allein wegen des analogen Lautwandels im Armenischen und Keltischen — einen Hinweis darauf gelesen, daß z. B. das Lehnwort *phuvu* in Kodaga gegenüber kannaḍa *pūvu*, heute *hūvu* „blossom“ nahelegt, daß *ph-* die Zwischenstufe zwischen *p-* und *h-* gewesen ist¹; doch darf aus dem Fehlen solcher Details dem Buche natürlich kein Vorwurf gemacht werden. Ebenso wenig darf dem Autor verübelt werden, daß er sich gescheut hat, mutmaßliche dravidische Lehnwörter im Altindischen als Zeugen für Fragen des altdravidischen Lautbestandes anzurufen, wie man dies etwa im Falle des Anlaut-Problems (s. oben) versucht hat. Wo der Verfasser Exkurse dieser Art macht, sind seine Formulierungen übrigens nicht immer glücklich: p. 18, Anm. 43 wird *irakṣiccidōn* gegenüber *rakṣiccidōn* mit „Sk. *strī* > *ithī*, *ithi* in Aśokan Inscriptions“ verglichen und daran die Bemerkung geknüpft: „It is worth while to make a detailed investigation of many more such parallel phenomena presented by the language of the Aśokan Inscriptions.“ Nun halte ich selbst mittelindisch *i-thī* gegenüber *strī* für eine Folge dravidischen Einflusses, vgl. Archivum Linguisticum 2 (1950) p. 44; doch ist *ir-* für *r-* hierfür ein recht ungenügendes Beispiel, und zudem legt GAIS Formulierung nahe, daß der *i*-Vorschlag nur den Aśoka-Inschriften angehöre, während er doch von allen wesentlichen mittelindischen Sprachen geteilt wird, vgl. pāli *itthī* und PISCHEL, Grammatik der Prakrit-Sprachen p. 112, § 147.

Die Formenlehre umfaßt die Seiten 20 bis 106, wo sie in eine sehr klare und instruktive „Conclusion“ ausmündet; der Sprachvergleichung dienen hier wiederum die Fußnoten, in denen vor allem die entsprechenden Tamil-Formen Mitteilung finden, die meisten davon aus einer noch unveröffentlichten Dissertation über die Tamil-Inschriften des 7. und 8. Jahrhunderts von K. KANAPATHI PILLAI stammend, die bald veröffentlicht zu sehen der Wunsch jedes an dravidischer Linguistik Interessierten sein muß. Die Texte der altkanaresischen Inschriften folgen (pp. 110-164), dazu ein ausführlicher „Index Verborum“ (pp. 165-229) mit Stellenangaben und etymologischen Bemerkungen, schließlich ein Appendix (pp. 230-231), der die Eigennamen behandelt, sowie eine „Bibliography“ auf p. 232, die im Zusammenhang mit den „Abbreviations“ auf p. ix benützt werden muß.

Die Probleme des geschichtlichen Werdens Alt-Indiens sind eng mit jenen Pro-

¹ E. H. TUTTLE, Dravidian Developments (Philadelphia 1930) p. 18, § 25.

blemen verknüpft, welche uns die dravidischen Völker aufgeben; und diese, die dravidischen Probleme, zu lösen, ist oft nur aus dem indirekten Medium der Sprache möglich. Weit über den kleinen Kreis der Dravidisten hinaus muß es darum allen historischen, ethnologischen oder linguistischen Erforschern der altindischen Kultur wichtig sein, daß neben den fruchtbringenden Forschungen EMENEAS, BURROWS und JULES BLOCHS auch in Indien selbst an der Vervollkommnung der dravidischen Linguistik gearbeitet wird; daß dort solche Musterleistungen gelehrten Fleißes entstehen wie GOVIND SWAMIRAO GAIS Buch, dem auch äußerlich eine erfreuliche und würdige Gestalt mitgegeben worden ist.

MANFRED MAYRHOFER, Graz.

Van der Meulen D. *Hadhramaut das Wunderland.* Eine abenteuerliche Forschungsreise durch das unbekannte Süd-Arabien. Mit einem Geleitwort von Sir BERNARD REILLY. Aus dem Englischen übersetzt von FRANK LYN. XV + 277 pp. in 8°. Mit 91 Bildern und einer Karte (auf dem Vorsatzpapier). Zürich (1948). ORELL FÜSSLI Verlag.

D. VAN DER MEULEN hat sich in der Südarabienforschung bereits einen Namen gemacht durch seine 1931 zusammen mit H. VON WISSMANN durchgeführte Expedition (vgl. darüber das von beiden gemeinsam verfaßte Buch: *Ḥaḍramaut. Some of its Mysteries Unveiled* [Leyden 1932]). Im Jahre 1939 unternahmen die beiden Forscher eine neue Reise; infolge des Krieges konnte erst 1947 der Bericht erscheinen: *Aden to the Hadhramaut* (JOHN MURRAY; London), der hier in guter, angenehm lesbarer Übertragung vorliegt. Im Osten des durchforschten Gebietes, im eigentlichen Ḥaḍramaut, konnten, im Gegensatz zu der 1931 noch herrschenden Anarchie, die segensreichen Wirkungen der Pazifizierung festgestellt werden, die dem britischen Residenten W. H. INGRAMS zu verdanken ist. (VAN DER MEULEN zollt dem Wirken dieses Beamten hohe Anerkennung und verteidigt seine Maßnahmen gegen die Angriffe von H. St. J. B. PHILBY.) Es handelte sich diesmal also weniger um kühne Vorstöße in unbetretenes Gebiet als um Vertiefung bereits gewonnener Erkenntnisse. Die Resultate dieser zweiten Expedition sind daher auch weniger sensationell als die der ersten, wo zum erstenmal zuverlässige, durch eigene Anschauung gewonnene Angaben über legendenumwobene Orte wie Ḳabr Hūd und Bi'r Barahūt geboten werden konnten. Jedoch brachte die neue Reise auf geographischem, archäologischem und nicht zuletzt auch auf ethnographischem Gebiet manche dankenswerte Bereicherung unserer Kenntnisse über Ḥaḍramaut, das zwar nicht mehr zu den verschlossenen, aber immer noch in mancher Hinsicht zu den unerforschten Ländern zählt.

JOSEF HENNINGER.

Massoulard E. *Préhistoire et Protohistoire d'Égypte.* (Université de Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie LIII.) XXXII + 568 pp. in 8°. Avec 60 illustr. Paris 1949. Institut d'Ethnologie, Palais de Chaillot.

Eine ausführliche Darstellung der Archäologie des vordynastischen Ägypten hat bisher gefehlt, und man wird daher das Erscheinen dieses Buches mit um so größerer Befriedigung begrüßen, als es sich dabei wirklich um eine ausgezeichnete Leistung handelt. Der Verfasser verfügt über eine umfassende Kenntnis der in Ägypten, Frankreich, England, Deutschland und Nordamerika erschienenen Literatur, und es ist ihm nur wenig irgendwie Wichtiges entgangen. Er beginnt sein Werk mit einer Einleitung über die Geschichte der Forschung und die geophysischen Voraussetzungen und wendet

sich dann dem Paläolithikum zu, das er relativ kurz abtut. Die besonders wertvolle Arbeit von MISS CATON THOMPSON, *The Aterian Industry; Its Place and Significance in the Palaeolithic World* (Journ. R. Anthr. Inst. LXXVI) lag ihm leider noch nicht vor. Was das noch wenig bekannte ägyptische Jungpaläolithikum anbelangt, so scheint sich der Verfasser nicht klar darüber zu sein, daß viele Autoren — darunter auch ich — den Ausdruck Capsien früher in einem anderen Sinne gebrauchten, als er jetzt durch die französische Forschung (vor allem BREUIL und VAUFREY) festgelegt worden ist. DE MORGAN hat seinerzeit das ganze nordafrikanische Jungpaläolithikum Capsien getauft, da man damals die regionalen Unterschiede noch nicht sehen konnte. Heute schränkt man den Ausdruck auf eine bestimmte mikrolithische Gruppe im nordöstlichen Kleinafrika ein und gebraucht ihn für die übrigen Gebiete Afrikas lieber gar nicht (obwohl der panafrikanische Prähistoriker-Kongreß in Nairobi 1947 unverständlicherweise den Terminus „ostafrikanisches Capsien“ sanktioniert hat). Im folgenden Kapitel behandelt der Autor das Mesolithikum und (reine) Neolithikum. Er hätte besser getan, das Mesolithikum, dem er nur wenig über 2 Seiten widmet, unter Paläolithikum mitzubehandeln, um so mehr als er keine klare Abgrenzung zwischen Endpaläolithikum und Mesolithikum vornimmt. Denn das Sebilien III, von ihm unter Paläolithikum besprochen, ist naturgemäß eine rein mesolithische, (besser epipaläolithische) Kultur. Mit welchen außerordentlichen Komplikationen im Bereiche des syrisch-ägyptischen Epipaläolithikums zu rechnen ist, wenn tief eindringende Terrainforschung geleistet wird, beweist jetzt der Bericht über die syrischen Ausgrabungen ALFRED RUSTS, *Die Höhlenfunde von Jabrud* (KARL WACHHOLTZ Verlag, Neumünster 1950). Was die Heluankultur anlangt, so habe ich 1930-1933 den betreffenden Fundstellen sehr viel Aufmerksamkeit gewidmet und dabei feststellen können, daß das Material der einzelnen Lagerplätze keineswegs vollkommen identisch ist, worauf bis dahin nicht geachtet worden zu sein scheint. Vor allem die durchschnittliche Größe der Artefakte ist sehr verschieden. Das reiche, von mir gesammelte und zur Publikation vorbereitete Material von diesen und anderen epipaläolithischen Stationen Ägyptens (mit z. T. unbekannten Fazies) scheint durch alliierte Truppen in meiner Wiener Wohnung zugrunde gerichtet worden zu sein und ist mir auch auf andere Weise entfremdet worden. Die von MASSOULARD, p. 29, erwähnten und Tafel V, 13, 14 nach DE MORGAN abgebildeten Spanfeilspitzen („Eiffelturmspitze“) mit Auskerbungen an der Basis haben meiner Überzeugung nach mit der Heluankultur nichts zu tun. Ich habe an den eigentlichen Stationen der Heluankultur niemals etwas Derartiges gefunden. In der Umgebung von Heluan gibt es zahlreiche Fundstellen mit neolithischem (und späterem) Material und von solchen ist die „Eiffelturmspitze“ auch in Formen mit sorgfältiger Oberflächenretusche bekannt (vgl. F. Mook, Ägyptens vormetallische Zeit, Würzburg 1880, p. 20 und Taf. III, 27, XIII, 3 und 4). Der Typus kommt auch im Neolithikum der Sahara vor und dürfte dort z. T. sehr spät anzusetzen sein.

Die prädynastischen Kulturen Ägyptens gliedert der Verfasser in (rein) neolithische und chalkolithische, wogegen nichts einzuwenden ist. Zum Neolithikum rechnet er die Kultur, die ich Merimdien getauft habe (Merimde Beni Salame, El Omari, Fayum A), Fayum B und das Tasiem, wobei er das letztere als die jüngste Gruppe ansieht. Dagegen muß ich Einspruch erheben. Was CATON-THOMPSON und GARDNER als Fayum B zusammenfassen, ist, wie der Verfasser richtig betont, nicht sehr klar umschrieben. Es sind die Funde auf 4 und 2 m-Terrasse über dem Birket Karun (dem Fayumsee). Schon diese Lage läßt annehmen, daß sich hier alle möglichen archäologischen Niederschläge gesammelt haben werden, auch solche der dynastischen Zeit. Es dreht sich dabei im übrigen ausschließlich um Oberflächenfunde. Fayum B (älteres und jüngerer) wird daher erst einmal mit anderen Mitteln analysiert werden müssen. Vorderhand kann es nur als provisorische Zusammenfassung von Stufen und Kulturen gelten, die sich vom Chalkolithikum bis weit in die dynastische Zeit hinein erstrecken. Auf keinen Fall ist Fayum B älter als das Tasiem. Was letzteres anbelangt, so liegt aber auch kein ausreichender Grund vor, es erheblich jünger anzusetzen als das Merimdien. Merimdien und Tasiem sind zwei verschiedene Kulturen, die aber immerhin gemeinsame Eigentümlich-

keiten aufweisen. Hierher gehört vor allem das reichliche Vorkommen von geschliffenen Beilen (darunter ausgesprochenen Walzenbeilen), die später sehr selten werden. Auch eine eigentümliche Steinsäge, mit tiefer Einkerbung auf der Schäftungsseite, kenne ich nur aus diesen beiden Kulturen. Beiden fehlt das Metall. Man wird also, solange sich nicht neue Gesichtspunkte ergeben, mit ihrer Gleichzeitigkeit rechnen dürfen. E. BAUMGÄRTEL hat übrigens in ihrem Buche *The Cultures of Prehistoric Egypt* (London 1947), den Versuch gemacht, das Merimdien mit Naqada I und II zu parallelisieren. MASSOULARD weist das in einem Nachtrage mit Recht zurück; es gibt dafür aber noch viel triftigere Gründe, als er sie anführt, vor allem die Tatsache, daß Maadi sich bereits mit dem Amratien überschneidet, wie wir gleich hören werden. (Im übrigen hoffe ich auf diese Fragen noch an anderer Stelle zurückkommen zu können.)

Was die Herkunft der beiden bisher bekannten rein neolithischen Kulturen Ägyptens angeht, so betont der Verfasser mit Recht, daß die Beziehungen zum lokalen Paläolithikum sehr schwach sind. Auswärtige Einflüsse stärksten Grades müssen bei ihrer Entwicklung mitgewirkt haben. Gewisse Ideen darüber habe ich schon in „Weltgeschichte der Steinzeit“ geäußert. Ich rechne vor allem mit der Wirksamkeit zweier frühneolithischer Kulturen, einer pflanzerischen (Walzenbeilkultur) und einer rinderzüchterischen, die sich auf dem Boden Asiens getroffen und die älteste Form des Bauerntums geschaffen haben. Ableger oder Ausstrahlungen davon dürften nach Afrika gelangt sein, ohne daß wir beim gegenwärtigen Stande der Forschung Sicheres darüber aussagen könnten, in welchen Formen und auf welchen Wegen. Jedenfalls handelt es sich um äußerst komplizierte Vorgänge. Das lehrt uns z. B. schon ein Blick auf die Keramik des Tasiens, innerhalb welcher die sog. Tulpenbecher einen ausgesprochenen Fremdkörper darstellen und stilistisch mit der übrigen Tonware überhaupt nichts zu tun haben. (Nebenbei bemerkt: der Taf. XIV, Fig. 58 nach FLINDERS PETRIE, *Preh. Egypt Corpus*, als zur black incised ware gehörig abgebildete Becher hat mit dieser nichts zu tun, sondern ist ein Tasiangefäß, was PETRIE seinerzeit natürlich noch nicht wissen konnte.) Auch MASSOULARD denkt für die ältesten neolithischen Kulturen Ägyptens ganz im allgemeinen an asiatische Quellen. Er zieht dafür auch anthropologische Indizien heran, indem er p. 51 sagt, daß die Skelette des Merimdiens und des Tasiens gewisse armenoide Züge zeigen, und verweist dabei auf das anthropologische Kapitel des Buches, wo aber das Gegenteil davon zu lesen ist. Tatsächlich wissen wir heute, daß es Armenoide im 4. Jahrhundert Vorderasiens kaum gegeben hat. G. BRUNTON erklärt in *Mostagedda and the Tasian Culture* (London 1937, p. 27), daß zwei der wenigen gut erhaltenen Tasienschädel vom gewöhnlichen Typus abwichen. „They show a strongly marked type with wider heads and much squarer jaws than the Badarians.“ Er bezeichnet sie nicht ausdrücklich als brachykran, doch dürfte er sie wohl dafür gehalten haben (was er mir auch mündlich andeutete). Das besagt aber noch nicht, daß es Armenoide waren. Fest steht nur, daß am Anfange der prädynastischen Entwicklung Ägyptens eine größere rassische Mannigfaltigkeit geherrscht hat als später (denn auch Merimde Beni Salame hat seinen eigenen Typus). Das erlaubt einen Rückschluß darauf, daß wir uns der Zeit nahe befinden, in der sich auf ägyptischem Boden verschiedene Menschengruppen kreuzten. Das wird im 5. Jahrtausend der Fall gewesen sein. Die (rein) neolithische Periode schon um 5000 v. Chr. abschließen zu lassen, wie es MASSOULARD tut, sehe ich nicht den geringsten Anlaß. Ein solcher Ansatz würde den Beginn der Naqadakultur um mehr als ein Jahrtausend über die wahrscheinliche Zeit zurückrücken. Die neue historische Chronologie Ägyptens (Menes um 2800) legt es nahe, mit dem Amratien nicht sehr weit über 3500 zurückzugehen.

Von größter Bedeutung für die Beurteilung der kulturgeschichtlichen Entwicklung der chalkolithischen Zeit ist die Datierung des Maadien. Es ist schade, daß dem Verfasser meine wichtigste Äußerung über die Zeitstellung von Maadi in dem Aufsatz: *Die Grabung der Universität Kairo bei Maadi. Drittes Grabungsjahr* (Mitteil. des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo V, 1934) nicht zur Kenntnis gekommen ist, so wenig wie meine Studie: *El origen del pueblo del antiguo*

Egipto (Ampurias IV, 1942) und H. JUNKERS bedeutsame Arbeit: Die politische Lehre von Memphis (Abhandlungen der Preuß. Akademie der Wissenschaften 1941), in denen versucht wird, die Bedeutung Maadis für die ethnische, politische und religiöse Geschichte Ägyptens tiefer zu erfassen. Er hätte daraus entnehmen können, daß ich meinen zuerst im Auge gefaßten späten Ansatz von Maadi zugunsten der früheren Datierung von Mlle E. LECLERCQ in ihrem Aufsatz: *Dans le Delta avant la I^{re} Dynastie* (Chronique d'Égypte VIII, 1933) zurückgezogen habe, da sie mir wohl begründet erschien. Ich gehe nicht soweit, wie FLINDERS PETRIE, der Maadi kurzerhand mit Naqada I (= Amratien) parallelisieren möchte, aber ich halte es für unbestreitbar, daß es im wesentlichen Naqada II (= Gerzeen) entspricht und sich auch noch mit Naqada I überschneidet.

Rückt man Maadi an die richtige Stelle der relativen Chronologie Ägyptens, dann bekommt die Entwicklung der Naqadakultur ein etwas anderes Gesicht, als sie bei A. SCHARFF, Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte (Leipzig 1927), haben konnte und bei MASSOULARD noch teilweise hat. Es kann dann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß Maadi entscheidende Anregungen auf die Entstehung des Gerzeens ausgeübt hat und daß diese Anregungen zu einem guten Teile in Weitergabe syrisch-vorderasiatischer Einflüsse bestanden, an denen die Maadikultur ja sehr reich ist. Die Frage der Herkunft der Wellenhenkeltöpfe, die MASSOULARD, pp. 82, 238, noch zurückhaltend behandelt, ist seit der Maadigrabung restlos geklärt. Die Form stammt aus Palästina, und Maadi hat sie vermittelt. Daß man daran zweifeln konnte, rührt nur von der älteren falschen Datierung der palästinensischen Funde her, gegen die ich meine Bedenken schon in dem Aufsatz: Die Grabung der Universität Kairo bei Maadi, Zweites Grabungsjahr (Mitteil. des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde III, 1932) angemeldet hatte. R. M. ENGBERG und G. M. SHIPTON haben dann in Notes on the Chalcolithic and Early Bronze Age Pottery of Megiddo (The Oriental Institute of the University of Chicago, Studies in Ancient Oriental Civilization, No. 10, Chicago 1934) die Richtigstellung vorgenommen. Daß das Gerzeen im Delta entstanden wäre, wie SCHARFF annahm und auch MASSOULARD noch erwägt, kann ich mir bei Anwesenheit des Merimdien und des Maadien in dieser Region nicht gut vorstellen. Es dürfte sich der ganzen Sachlage nach wohl in Mittelägypten entwickelt haben, mehr oder weniger als das Ergebnis einer Auseinandersetzung zwischen Amratien und Maadien. Das entspricht übrigens auch besser den Auffassungen, die MASSOULARD über die Herkunft der verschiedenen ägyptischen Kulturen zu äußern pflegt. Er denkt zumeist nicht an simple „Einwanderung“ von Kulturen von irgendwoher, sondern an Entstehung in dem Gebiete, wo sie sich dann entfaltet haben. Das ist ein sehr gesunder Standpunkt, denn die Kulturen entwickelterer prähistorischer Zeitläufe (vor allem bäuerliche Kulturen) sind fast immer das Ergebnis einer Synthese zwischen Bodenständigem und von auswärts Hinzugekommenem; das Neugebilde muß dann natürlich ein lokales Produkt sein. Auch in der Frage der Entstehung der protodynastischen Kultur, der er eingehende Betrachtung widmet, nimmt der Verfasser die richtige Haltung ein. Ohne die wichtigen vorderasiatisch-mesopotamischen Zuströme zu leugnen, betont er das Vorwiegen bodenständiger Tradition.

Der Stand der Erforschung des prähistorischen Ägypten ist noch immer so beschaffen, daß die verschiedensten Interpretationen möglich sind, vor allem hinsichtlich der Entwicklungs- und Herkunftsfragen. Die vorstehenden Bemerkungen sollen daher um so weniger den Wert des Buches herabsetzen, als dessen textliches Schwergewicht vor allem in der ausgezeichneten Darbietung des Quellenmaterials liegt, die es nun auch dem der Ägyptologie Fernerstehenden leicht machen, mit diesem Stoffe zu operieren. Von diesem Gesichtspunkte aus wird man es auch sehr begrüßen, daß die Schlußkapitel des Buches eine systematische Übersicht der sozialen und religiösen Verhältnisse Ägyptens von den Anfängen bis zur Thinitenzeit geben, der noch eine kurze Zusammenfassung des Entwicklungsganges folgt. In dieser wird es besonders deutlich, daß MASSOULARD einen Beitrag des östlichen Sudan zum prädynastischen Volks- und Kulturaufbau Ägyptens überhaupt nicht in Rechnung stellt, obwohl doch

wenigstens ein Kulturelement — der Esel — wahrscheinlich aus dieser Richtung gekommen ist, und außerdem gewisse sprachliche Indizien — der kuschitische Einschlag im Altägyptischen — darauf hinweisen. Dieses besonders von mir ventilierter Problem (siehe den oben zitierten Aufsatz in Ampurias) wird sich jetzt schärfer anfassan lassen, seit wir durch A. J. ARKELL etwas mehr über die jüngere Steinzeit im Sudan wissen (vgl. A. J. ARKELL, *Early Khartoum, an Account of the Excavation of an Early Occupation Site Carried out by the Sudan Government Antiquities Service in 1944-45*, Oxford University Press 1949) und (ders., *Excavations at Esh Shaheinab, Sudan 1949. Proceedings of the Prehist. Society 1949*). Doch muß ich es mir versagen, hier näher darauf einzugehen.

OSWALD MENGHIN, Buenos Aires.

Bühlmann Walbert. *Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem.* Dargestellt am Swahili und an andern Bantusprachen. (Supplementa I zur Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft) XXV + 418 pp. in 8°. Schöneck-Beckenried 1950. Preis: Fr. 21.—.

W. BÜHLMANN hat sich für seine Dokorthese ein Thema gewählt, das bei seinem vorwiegend praktischen Charakter fast von selbst den engen Rahmen einer Dissertation sprengen mußte. Die Blickrichtung auf die stets aktuelle sprachliche Verpflichtung des Missionars, die Erkenntnis auch, daß die bisherige Praxis nicht immer dem Ideal entsprach, das Wissen um die großen Schwierigkeiten bei der Verchristlichung einer Sprache erklärt die für eine Dissertation nicht gewöhnliche Form der Arbeit in Diktion und Dokumentation, die stark lehrhaften Charakter verraten. Es ist mehr als ein missionsmethodisches Problem, das sich in der Schaffung einer religiösen Terminologie stellt: Es ist wohl das missionarische Problem schlechthin, das an jeden Verkünder einer Religion herantritt, sei er nun christlicher Missionar oder Verbreiter einer anderen Weltreligion.

Es ist W. BÜHLMANNs unbestreitbares Verdienst, alles erreichbare Material zur Geschichte des christlichen Swahili zusammengetragen zu haben. Bevor er, den Lehrstücken des Katechismus nachgehend, die wichtigsten Termini auf ihre Herkunft — etymologisch und ideologisch — untersucht, stellt er allgemeine Richtlinien für den Gebrauch von Erb- und Fremdwörtern bei der christlichen Glaubensverkündigung auf. So richtig die theoretischen Ausführungen sein mögen: die Praxis geht oft ganz andere Wege, die schließlich — auch ans Ziel führen. Der Theoretiker mag z. B. feststellen, daß die Wahl des Gottesnamens nicht glücklich war, da *Mungu* „ursprünglich ein eigentlich manistischer Begriff (war) und die in oder auf der Erde hausenden Ahnen bezeichnete“ (S. 141): die Wahl dieses Namens hat dem christlichen Gottesbegriff nichts angetan. Der einfache Neubekehrte kennt diese Zusammenhänge nicht, und selbst da, wo eklatante Mißgriffe bei der Übernahme von Wörtern vorliegen, wird nach einer Generation ihre zweifelhafte Herkunft vergessen sein. Damit soll nun keineswegs gesagt werden, daß alle Mühe um eine rechte Wortfindung überflüssig sei. Die bisher geleistete Arbeit straft eine solche Auffassung Lügen. Wichtiger jedoch als das Wissen um die Herleitung der Wörter erscheint den Praktikern ihr lebendiger Gebrauch, wenn man ihre Verwendbarkeit bei der Glaubensverkündigung beurteilen will. Darauf macht besonders nachdrücklich G. HULSTAERT in einem Aufsatz „La terminologie chrétienne dans les langues bantoues“ (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft VIII. 1952. pp. 49-66) aufmerksam.

W. BÜHLMANNs Buch wird vielleicht noch manchen Widerspruch wecken; darin liegt seine besondere Aufgabe, wenn damit zugleich ein neues Suchen und Forschen anhebt nach der rechten sprachlichen Form eines Glaubensinhaltes, der ganz und unverändert von Generation zu Generation und von Volk zu Volk weitergegeben werden soll.

A. BURGMANN.

Hennings R. O. *African Morning*. 240 pp. in 8°. With 49 Illustr. London 1951. CHATTO & WINDUS. Price s 18/—.

Nach einer kurzen Übersicht über die Entdeckungsgeschichte des Baringo-Distriktes der englischen Kenya-Kolonie beschreibt der Verfasser in lebendigen Einzelschilderungen seine Erfahrungen mit den Eingeborenen dieses Distriktes während seiner dortigen Tätigkeit als englischer Beamter. Zum erstenmal kam er in den Distrikt im Jahre 1935. Es ist ein gutes Zeugnis für die Vitalität der dortigen Eingeborenen, daß der erste Weltkrieg kaum eine Änderung in ihrem Leben bewirkte und die jungen Leute, die vom englischen Militärdienst zurückkehrten, sich in das Leben und die Gewohnheiten ihres Stammes wieder ganz und gar einfügten. Ob das allerdings nach dem zweiten Weltkrieg auch noch so ist, der doch wesentlich tiefer auch in das Leben der Naturvölker Afrikas eingegriffen hat als der erste?

Im Baringo-Distrikt haben wir es mit Stämmen zu tun, die eine wirtschaftliche Scheidung in Ackerbauer auf den Höhen und Viehzüchter in den Ebenen zeigen. Es sind die zu den Nandi gehörigen Stämme der Kamasia, Elgeyo, Marakwet und Suk. HENNINGS will uns keine ethnographische Beschreibung dieser Stämme nach dem gewöhnlichen Schema vorlegen. Aber die Beobachtungen, über die er in fesselnder und anschaulicher Weise plaudert, bieten doch für den Ethnologen manchen, namentlich manchen psychologisch wertvollen Gesichtspunkt. Gerade die seelischen Verschiedenheiten zwischen den reichen und stolzen Viehzüchtern und den armen, mühselig schaffenden Ackerbauern hat HENNINGS trefflich gesehen und dargestellt, ferner die aus seiner Kultur heraus so verständliche Einstellung des Eingeborenen gegenüber der englischen Kolonialverwaltung. Daneben bringt der Verfasser gute Beobachtungen über Kleidung, Schmuck und Tänze, sowie über die künstliche Bewässerung, die in einem Teil des Distriktes alt ist und mit den typischen Methoden Nord- und Ostafrikas arbeitet.

Die dem Buche beigegebenen guten Bilder entsprechen in ihrer Art der plastischen Schilderung von Landschaft, Natur, Pflanzen- Tier- und Menschenwelt.

RICHARD MOHR.

Meyerowitz E. L. R. *The Sacred State of the Akan*. 222 pp. in 8°. With 101 Illustr., 8 fig. in the text and 2 maps. London 1949. FABER and FABER Ltd. Price : s. 42/—.

EVA MEYEROWITZ hat in den Jahren 1943-1945 dreimal das Ashantiland besucht, um Material über die dortigen Goldornamente zu sammeln. Dabei geriet sie immer mehr in historische Forschungen hinein, und schließlich sah sie sich gezwungen, ihr Augenmerk dem die ganze Kultur an der Goldküste beherrschenden Phänomen zuzuwenden, das den Titel ihres Buches bildet, dem heiligen Staate. Bei dieser Untersuchung war es notwendig, den Rahmen weiter zu spannen und den gesamten Komplex der siebzig Akan-Staaten der Goldküste ins Auge zu fassen, die im wesentlichen dasselbe kulturelle Gesicht zeigen. Eine große Anzahl dieser Staaten und ihrer leitenden Persönlichkeiten hat die Verfasserin persönlich kennen gelernt und an Ort und Stelle die historischen Daten erhalten.

Nach einem kurzen allgemein-geschichtlichen Überblick wendet sich die Verfasserin der Darstellung der Staatsauffassung und der Grundlagen des heiligen Staates zu. Die Staatsauffassung ist eine vollkommen religiöse, der Staat stellt sozusagen eine Inkarnation des Göttlichen im irdischen Bereich dar. Die staatlichen Einrichtungen haben darum symbolischen Charakter, und zwar in zweifacher Hinsicht: sie sind Symbol der Welt des Göttlichen selbst und weiter des großen Weltalls, das sich in der Sternenwelt offenbart und gleichfalls ein Symbol des Göttlichen ist. Aus dieser Grundauffassung heraus ist das ganze Leben des Staates und folglich auch des Individuums von Symbolen durchwebt, die ausführlich beschrieben werden.

Als die Grundlage des heiligen Staates stellt MEYEROWITZ zunächst heraus eine

matrilineare Ordnung mit mutterrechtlichen, totemistischen, exogamen Clans, deren es ursprünglich sieben waren, entsprechend den sieben Hauptplaneten. Lebensspenderin und Leiterin dieses mutterrechtlichen Staates ist ursprünglich die Königinmutter oder die göttliche Königin. Das ist die erste von den vier Kulturphasen des Akanstaates, welche die Verfasserin auf Grund der historischen Traditionen aufstellt. Die Königinmutter ist die Darstellung des Höchsten Wesens, *Nyame*, und zwar nach seinem weiblichen Aspekt, sie ist das Abbild des Mondes, ihr Tier ist das Schaf, ihr Metall das Silber, ihr Ornament die Spirale als Sinnbild der Geburt.

Wie *Nyame* in seinem weiblichen Aspekt durch Parthenogenesis die Sonne als seinen männlichen Aspekt geboren hat, so gibt die Königinmutter ihrem Sohne, dem Gottkönig, das Leben. Dieser ist die Darstellung des männlichen Aspektes von *Nyame*, Abbild der Sonne, sein Tier ist der Leopard, sein Metall das heilige Gold, das den *kra*, den Lebensgeist der Sonne darstellt, sein Ornament ist das gleicharmige Kreuz.

So kommt es zur zweiten Phase der Akankultur, die dadurch gekennzeichnet ist, daß Königinmutter und Gottkönig zu gleichen Teilen die Lebensspender und Leiter des Staates sind.

Der Einführung eines neuen Kultes, des *Ntoro*-Kultes, schreibt MEYEROWITZ die weitere kulturelle Entwicklung zu. Stellte der Kult des *Nyame* ursprünglich das weibliche Prinzip in den Vordergrund, so ist der *Ntoro*-Kult ein reiner Kult des männlichen Prinzips, und zwar des männlichen Samens. Unter seinem Einfluß tritt der König immer mehr als einziger Lebensspender hervor, zum Schaden der Macht der Königinmutter.

Schließlich führt diese Entwicklung zur letzten Phase: der König wird der Kriegsherr und Leiter eines Staates, dessen Grundlage nun nicht mehr mutterrechtliche Clans sind, sondern eine territoriale und militärische Konföderation. Damit nimmt der Einfluß der Königinmutter weiter ab.

Diese in einem „Final Summary“ ganz kurz dargelegten großen Züge der historischen Entwicklung treten im Verlaufe der Darstellung nicht so klar zutage, infolge der dankenswert bis in kleine Züge herausgearbeiteten Darstellung der einzelnen Elemente des heiligen Staates und der religiösen Gegebenheiten, auf denen das ganze System gründet. Neben den historischen Abläufen, die sich mit Hilfe der lebendigen Traditionen noch feststellen lassen, interessieren den Ethnologen die sehr alten Beziehungen, die der für die gesamte afrikanische Kulturgeschichte so bedeutsame heilige Staat zu den archaischen Hochkulturen des Mittelmeerraumes hat, namentlich zum alten Ägypten und Vorderasien. Die Verfasserin verspricht, in einem zweiten Buche unter anderm auch diese Frage zu behandeln. Es sind übrigens in den Kulturen und Festen auch Elemente enthalten, die sie stark als Mysterienfeiern verdächtigen.

Über diese geschichtlichen Beziehungen hinaus zeigen gerade die religiösen Erscheinungen, welche mannigfaltige Kulturen bei den Akan zusammengefloßen und zu einer Einheit verschmolzen sind. Die Faktoren, aus denen diese Einheit erwachsen ist, zu rekonstruieren, ist eine zwar reizvolle, aber sehr schwierige, wenn nicht unmögliche Aufgabe. Das Ausgangsmaterial dazu hat EVA MEYEROWITZ hier sorgfältig zusammengetragen.

RICHARD MOHR.

Urvoy Yves. *Histoire de l'Empire du Bornou*. (Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire. No. 7.) pp. 166 in 4°. Avec 7 figures. Paris 1949. Librairie LAROSE.

In diesem posthum erschienenen Werk setzt YVES URVOY die Reihe seiner geschichtlichen Untersuchungen über den Innersudan fort, die bisher als Ergebnis die Darstellung der Formierung der Volkstümer und Staaten zwischen dem Nigerbogen und dem Cad gezeitigt hätten. Im Gegensatz zu jener Arbeit, deren Titel¹ im Ver-

¹ Capitaine Y. URVOY, *Histoire des Populations du Soudan Central* (Colonie du Niger). Publications du C. E. H. S. de l'A. O. F. Série A. No. 5. Paris 1936.

hältnis zu der nicht erschöpfend behandelten Materie ein wenig anspruchsvoll klingt und auch nicht voll dem entspricht, was man im Sinne der geographischen Gliederung der westöstlichen Offenlandschaften Afrikas unter dem Namen „Zentralsudan“ versteht, hat sich URVOY in dem vorliegenden Werk auf einen ethnisch-politischen Bezirk des wirklichen Innersudan beschränkt und versucht, uns eine historische Monographie zu liefern.

Der Verfasser, dem wir neben anderem den wertvollen Petit Atlas Ethno-Démographique du Soudan entre Sénégal et Tchad (Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire, N° 5, Paris 1942) verdanken, hat sich bemüht, über die von ihm benutzten und in ihren Mängeln gekennzeichneten älteren Darstellungen der Geschichte von Kanem-Bornu, die vorwiegend auf Chroniken aufbauen und dynastische Listen enthalten, die großen Linien der geschichtlichen Entwicklung des mit seinem politischen Schwergewicht zunächst in Kanem, später in Bornu beheimateten Reiches der im benachbarten Hausa als Barebari bezeichneten Volkstümer der Kanembu und der aus ihnen erwachsenen Kanuri aufzuzeigen.

In ausgezeichnete Weise hat es der Verfasser verstanden, die von älteren Berichterstatern gesammelten Traditionsinhalte mit seinen eigenen Erhebungen zu einem Ganzen zu vereinigen. Als erster fundiert er eine solche Darstellung durch eine eingehende Charakteristik der geographischen Grundlagen und der aus ihnen resultierenden anthropogeographischen und kulturgeschichtlichen Ergebnisse, welche die hier im Kanem-Bornu-Bezirk meist als „Rote“ charakterisierten allophylen Elemente weißafrikanischer Artung in der Kontaktnahme mit den negerischen Autochthonen gestaltet haben. Bewußt stellt er darüber hinaus das politische Geschehen des von ihm behandelten Bezirks in kausalgeschichtliche Relation zu dem seiner Nachbarschaft und berücksichtigt aus einem verwandten Bestreben heraus vor allem die innerhalb der Grenzen des Reiches lebenden bzw. die an seiner Peripherie seiner Botmäßigkeit unterstellten völkischen Gemeinschaften anderen Ursprungs. Die von ihm in seinem Préface gebrandmarkte frühere Darstellungsweise, die sich vorwiegend in einer „Geschichte von Königen und Schlachten“ erschöpfte, ist von URVOY erfolgreich überwunden worden; dies hat dazu geführt, daß wir nunmehr dank seines Bemühens eine Geschichte Kanems und Bornus haben, welche die ethnische und politische Gesellung dieses Raumes in ihren naturbedingten Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen zeigt und den kulturgeschichtlichen Untergrund des politischen Geschehens deutlich werden läßt.

URVOY hat in seiner „Histoire de l'Empire du Bornou“ lediglich solche Materialien verarbeitet, die ihm quellenkritisch stichhaltig erschienen, und es strikt vermieden, Volkstumstraditionen zu Rate zu ziehen, deren Interpretation und Eingliederung in das von ihm nach BARTH, NACHTIGAL u. a. konstruierte Thesengebäude Schwierigkeiten bereiteten. Das läßt schon seine Anordnung des Stoffes erkennen, bei der er die Traditionen über die So und den Ursprung der Kanembu, Kanuri und Tubu (nach MUHAMMAD BELLO VON SOKOTO u. a.) in die „Annexes“ versetzt, um sie nicht im methodischen Teil verarbeiten zu müssen.

Zweifelloos ist gegenüber den aus verschiedensten (meist nicht genau bestimm- baren) Quellen resultierenden Traditionsangaben dieser Art, welche saharische und sudanische Volkstumskreise mit der Arabia Felix und anderen Teilen des westlichen Asien phylogenetisch verbinden wollen, noch immer größte Vorsicht geboten. Diese enthebt einen modernen Forscher indessen nicht seiner Verpflichtung, sich mit ihnen auseinanderzusetzen, um daraus das Bestmögliche für die an einwandfreien historischen Daten verhältnismäßig arme Geschichte des Sudan zu gewinnen, und berechtigt ihn keineswegs dazu, sie wegen ihrer diffizilen Inhalte in Bausch und Bogen zu verwerfen und ohne sie die Geschichte eines veritablen Imperiums zu schreiben.

Es ist das Schicksal der meisten im Sudan gesammelten Volkstumstraditionen, wegen ihrer schwer verständlichen Sprache, die sich vor allem auf dem Sektor der Gentilia und der geographisch-topographischen Daten manifestiert, zur Legende erklärt worden zu sein und auch heute noch oft in gleicher Manier behandelt zu werden. Demgegenüber erscheint es mir als ein einfaches Gebot der Dankbarkeit, sich aufs intensivste um die Ergründung jener Materialien zu bemühen, welche uns die Chronisten

und Historiographen des Sudan beschert haben. Gerade der Innersudan ist besonders reich an solchen Berichten aus der Feder von Arabern und Takrurmuslimen, vor allem dabei wieder der Kanem-Bornu-Bezirk. Dafür dürfte, nächst den uns bekannten zahlreichen Geschichtsdokumenten selber, allein der Umstand sprechen, daß die Kanuri ein eigenes Wort für Geschichte — *gargām, girgam, gargam* — besitzen, das sich auch dem Hausa mitgeteilt hat (*girgām* n. m., no pl. [N. = Nordhausa] a written history [Bargery]) und dort als Synonym für das dem Arabischen entstammende *tāriḥi (tārīḥā)* auftritt.

Die allgemein begrüßenswerte übergroße Vorsicht URVOY's hat uns jedoch zweierlei vorenthalten :

1. Die Schilderung der völkischen, politischen und kulturellen Verhältnisse im Kernbezirk des Reiches Kanem-Bornu, die vor seiner Begründung durch die Bardoa bzw. deren zu Kanembu gewordenen Nachfahren liegen und im Durchschnitt mit dem Ethnikon So (Sau, Sao, Soi, Seu, Samudawa) verknüpft sind. (Schon vor dem Erscheinen der hier besprochenen Abhandlung haben sich französische Forscher in vorbildlicher Weise um die mit den Namen So etc. im gesamten Lebensbereiche der Kanembu-Kanuri verbundene Problematik bemüht und wertvollste Nachrichten über die einstige Verbreitung dieses zuvor nächst Kanem-Bornu nur aus dem Kotoko-Bezirk, aus Kano, Katagum und Kawar bekannt gewordenen, heute verschollenen Volkes gesammelt, das im nördlichen Zentralsudan und in der Zentralsahara ehemals eine bedeutende Rolle gespielt zu haben scheint. URVOYs p. 18 geäußerte Meinung über die mangelhafte politische Organisation der So, welche ihnen die Einrichtung eines eigentlichen Staates versagt haben soll, steht im Gegensatz zu der Auffassung des bedeutendsten So-Kenners LEBEUF, dessen damals erst zu Teilen veröffentlichte Feldforschungsergebnisse URVOY bestimmten, eine spätere Revision seiner für die So gegebenen Charakterisierung in Aussicht zu stellen, obwohl ihn andererseits seine Skepsis dazu verleitete, die historische Existenz der So in den außerhalb Kanem-Bornu gelegenen Bezirken ihrer von lokaler Tradition fixierten Verbreitung anzuzweifeln. Seine Haltung gegenüber diesem Punkte besteht möglicherweise nicht zu Unrecht.)

2. Die historische und phylogenetische Verknüpfung des Kanem-Bornu-Bezirks mit der ethnischen Situation der Zentralsahara und des mittleren Kleinafrika während der Spätantike. (URVOY läßt den „Anbruch der Geschichte“ Kanem-Bornus mit den So beginnen. Ausdrücklich lehnt er es ab, die Völkertafeln der Antike zur Klärung der „frühen Bornugeschichte“ heranzuziehen, als deren Gewährsmänner er lediglich die mittelalterlichen arabischen und berberischen Geo- und Historiographen anerkennt. Nur einmal fällt in der ganzen Arbeit der Name der von HERODOT als erstem Berichterstatter zitierten Garamanten, zweimal der der von ihnen gejagten äthiopischen Troglodyten, jedes Mal in negativem Zusammenhange gegenüber den mit ihnen verbundenen Problemen, die über die Teda und Daza an die Wurzel der Geschichte von Kanem und damit auch der von Bornu heranzuführen.)

Die Entstehung von Kanem, an dessen geschichtlichen Anfang LEO AFRICANUS das aus dem Norden stammende Volk der Bardoa (Bardeoa, Berdeoa, Bardeitae, Berdeitae, Berdeva, Birdeva) stellt, steht ohne Zweifel in einem engen historischen Zusammenhang mit der wahrscheinlich erst durch die Eroberung des Fezzan/A. D. 643 durch 'Okba Ibn Nāfi' al-Fihri ausgelösten Verlagerung der zu den Äthiopen gehörigen Garamanten, die in ihren Auswirkungen über die schon sprachlich eng verwandten Teda-Daza-Zarawa-Kanembu bis nach Bornu führt. Diese Zusammenhänge sind schon von KONRAD MANNERT (Geographie von Afrika. 10. Theil, Zweyte Abtheilung, Leipzig 1825, p. 585 ff.) vermutet und von BARTH, ADOLF KRAUSE und anderen im wesentlichen dargestellt worden. Den ganzen Komplex der mit diesem Vorgang verbundenen historischen und kulturhistorischen Relationen hat m. W. — wenigstens in beschränkter Auffassung — als erster H. BARTH erfaßt, wenn er Reisen etc. II, 293 die Möglichkeit einer Verwandtschaft der Namen Bérnu oder Bórnu, Bórgu oder Burgu, Berdóá, Berdāma, Berauni und Berber in Betrachtung zieht und hinter ihr „einen ethnologischen Zusammenhang“ vermutet. Wie er in seiner „Sammlung und Bearbei-

tung Central-Afrikanischer Vokabularien“, Gotha 1862, p. 252/3, Anm. 9 zu erkennen gibt, hat er allerdings den wahren Ursprung des in allen diesen Namen auftretenden, ihre Träger phylogenetisch untereinander verbindenden Wortelementes (*bar*, *ber*, *bor*, *bur*) verkannt und mußte wahrscheinlich aus diesem Grunde später eine Revision seiner Meinung vollziehen. Vgl. dazu BEHM E., Das Land und Volk der Tebu. Pet. Mitt. Erg. Bd. II, 1862/63, Gotha 1863, p. (33), Anm. 1. Dieses wäre ihm erspart geblieben, hätte er sich von der irrigen, seine eigenen Kombinationen behindernden Auffassung frei gemacht, welche die mit der Diskriminante *bar*-, *ber*-, *bor*-, *bur*- versehenen Gentilia und Landschaftsnamen unbedingt auf die Berber bezogen sehen wollte. Eine Anzahl solcher Namen, deren häufigster Borgu, Burgu, Burku, Borku oder Bargu lautet, zeigt nämlich deutlich die Verbreitung eines in epigaramantischer Sphäre entstandenen Volkstums, das entweder mit den Bardoa des LEO AFRICANUS identisch oder mit ihnen doch aufs engste verwandt gewesen ist. Die hierher gehörigen, von PALMER gesammelten Informationen verweisen nämlich zusammen mit einer Anzahl von ähnlich lautenden Erhebungen anderer Feldforscher und bestimmten Kulturinhalten eindeutig auf die heute im Ostsudan teilweise noch nomadisierenden Zaṛawa, die nach zuverlässigen Quellen (vgl. BECKER, C. H., Zur Geschichte des östlichen Sūdān. „Der Islam“, 1. Jahrg., Heft 2, 153-177) ein vom Nil bis zum Niger ausgedehntes Großreich besaßen. Ihr eigentliches Gentile „Berri“ ist der Schlüssel zu zahllosen Problemen der Geschichte des Sudan und verbindet untereinander die verschiedensten Borgu- und die anderen Bor-Länder der Sahara und des Sudan zwischen Borku-Tibesti, Dar Borgu (Wadai) und Borgu (Norddahome). Ihr Ethnikon Bari oder Beri wird den Kanembu-Kanuri noch heute von den Hausa in der Variante Baribari (Beriberi, Balibali) zuerkannt, während sie selbst, die für MUḤAMMAD BELLO im phylogenetischen Sinne als „Sklaven von Bornu“ galten, diese einstige Abhängigkeit noch immer durch den entstehungsgeschichtlich auf die Zaṛawa Bezug nehmenden Brauch der Gesichtstatauierung manifestieren, die u. a. die Bezeichnung *kambari bayēbari* führt, d. h. (nach dem Hausalexikon) Mischlinge oder Hörige der Barbar (Zaṛawa, Kanembu und Bornuleute). Der Weg, der zur Formierung der Kanembu und Kanuri geführt hat, gibt sich eindeutig zu erkennen, wenn wir bei PALMER lesen, daß das Gentile Beriberi (wahrscheinlich von seiten der Hausa) auch den Teda beigelegt wird (PALMER H. R., The Carthaginian Voyage to West Africa in 500 B. C., together with Sultan Mohammed Bello's account of the origin of the Fulbe, Bathurst 1931, p. 24), die bekanntlich auch sprachlich aufs engste mit den Kanembu und Kanuri verwandt sind, d. h. der Entstehung dieser sudanischen Sprachtümer Pate gestanden haben.

Die Sprachwurzel *bar*, welche zunächst auf die Abkunft von den Zaṛawa Bezug nimmt und dann die phylogenetische Verwandtschaft mit ihrem Baribari genannten Ableger in Bornu (Barnu) dokumentieren soll, ist gewiß auch in dem Namen Gambari enthalten, welcher den Hausa und den aus ihnen hervorgegangenen Volkstümern im westlichen und südwestlichen Vorfelde ihrer geschlossenen Siedlungszone von verschiedenen Stämmen gegeben wird. Seine Ausgangsbasen liegen, unschwer zu erkennen, in dem Namen der alten und berühmten Bornustadt Rāmbārū (Rāmbarrū) im Süden des Cad und dem Ethnikon eines einstmals in Katsina aufgetretenen „people of half-Berber extraction of the west“ (Gamberawa). (Diese letztere, 1926/7 von H. R. PALMER getroffene Feststellung ist bezüglich des Ursprungs des Stammes wohl als sehr revisionsbedürftig anzusehen.)

Es muß das Bedauern darüber ausgesprochen werden, daß URVOY an allen diesen mit den Namen Bari, Baribari, Barnu und Bargu verwichenen Problemen vorbeigegangen ist. Die Verfolgung des von ihm nach NACHTIGAL zitierten Ethnikons Goran für die Teda und Daza hätte ihm darüber hinaus weitere wertvolle Perspektiven auf die geschichtlichen Beziehungen eröffnet, die einmal von den Garamanten über die Zaṛawa nach Bornu und zum anderen über ebendiese Zaṛawa nach Hausa und ins weitere westliche Afrika führen. Der Hauptgrund für die dadurch verursachten Mängel scheint mir darin zu liegen, daß URVOY die saharischen Äthiopen (absichtlich?) übersehen hat und an ihrer Stelle für alle über den kulturellen Status der

„politischen Anarchie der Schwarzen“ hinausreichenden Kulturgüter und Kulturinstitutionen allein das Wirken der „Weißen“ verantwortlich zu machen sucht, die in den für Kanem-Bornu zuständigen geschichtlichen Quellenwerken gleich den Arabern aber als „Rote“ charakterisiert werden.

Dem Werk URVOYS fehlt es danach einmal an historischer Tiefe und zum zweiten an der Erkenntnis der geographischen Weite der ethnischen Bedeutung Bornus für den sich seinem Hoheitsbereich im Westen anschließenden Teil des Sudan. Vor allem im Hausasudan, d. h. in dem von wirklichen Hausa und ihren ethnisch selbstständigen Ablegerstämmen eingenommenen Raum zwischen Norddahome, Yoruba und den südlichen Hinterländern des Benue, bestehen noch heute die verschiedensten Anzeichen für einen einstmals sehr wirkungsvollen kulturellen und gelegentlich auch politischen Einfluß aus jenem Bezirk, den heute die Kanuri einnehmen. Als seine Träger kommen letztlich nur die Bari-Zarawa in Betracht, die in Bornu durch Fusion mit den So, Manga und weiteren heute z. T. verschwundenen Stammeselementen über einen anderen Weg aus dem Garamanten-Teda-Daza-Komplex hervorgegangen, zu Kanuri gewordenen Baribari, die nach einer bei ABADIE (A. MAURICE, *La Colonie Niger*, Paris 1927, p. 134) befindlichen Angabe wenigstens gelegentlich noch in Bornu als selbständige ethnische Einheit neben den Kanuri zu bestehen scheinen.

Die eigene phylogenetische Bindung an Bornu oder an den Wirkungsbereich der Baribari überhaupt ist noch einer stattlichen Anzahl von Stämmen des Hausasudan geläufig, dessen Kernethnos in dieser Hinsicht schon vorstehend gekennzeichnet worden ist. Am augenfälligsten sind diese Beziehungen in Arewa (Nordwesthausa), in Yauri und Busa am Niger, in Borgu (Norddahome) und in Kwararafa (Jukun). Auf sie ist mit Nachdruck außer anderen verwiesen worden von CLAPPERTON, BARTH, HERMON-HODGE, PALMER, ABADIE und Mrs. TEMPLE bzw. deren Gewährleuten. Die wahrscheinlich über die Kisrabewegung entstandene enge phylogenetische Verbindung Bornu-Borgu ist nächst anderen Ausstrahlungen des Kulturherzens Bornu schon von MUHAMMAD BELLO aufgezeigt und herausgestellt worden.

In seinem „Index des peuples et tribus cités“ (Annexe V, pp. 153-164), der allerdings auch eine Anzahl topographischer Daten enthält, hat URVOY mehrere Stämme des nördlichen Nigeria auf der Grundlage der von den Gewährsmännern der Mrs. TEMPLE gesammelten Nachrichten in ihren Bornuursprüngen charakterisiert. Nicht berücksichtigt sind die im gleichen Werk aus gleichen Gründen benannten Stämme der Arewa (Mauri, Möri), Atsifawa (Acifawa, Acipawa), Bole(wa), Denawa-Germawa-Kirifawa, Gwari, Jarawa (Jari), Jukun, Kambari (Kamberri), „Kamberrin beri-beri“, „Kamberawan Borgu“, Koro Funtu, Koro N'ja, Koro Zuba, Mun (Mune), Tera, Toni und Zumbufu. Der Grund ihrer Ignorierung ist nicht einzusehen, nachdem URVOY durch die von ihm vollzogene Berücksichtigung der wenigen anderen ihre Bedeutung für seine Arbeit anerkannt hat. Für seine Darstellung der „Histoire de l'Empire du Bornou“ dürften die Verbreitung von Kanurivolkstumselementen und ihr Einfluß auf die Genese anderer Stammestümer nicht ganz unwesentlich sein.

Die Arbeit URVOYS hat außer verschiedenen kleineren Beiträgen zur Geschichte Bornus und seiner Vorländer folgende wichtige Abhandlungen unberücksichtigt gelassen:

1. BARTH HEINRICH, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855. Gotha 1857/1858 – I-V. (Mit Ausnahme der in Bd. II enthaltenen Chronik der Könige von Bornu.) —
2. BARTH HEINRICH, Sammlung und Bearbeitung Central-Afrikanischer Vokabularien. Gotha 1862. —
3. COOLEY WILLIAM DESBOROUGH, The Negroland of the Arabs examined and explained, ... London 1841. —
4. ABADIE MAURICE, La Colonie Niger. Paris 1927. (Das Werk enthält im wesentlichen bereits alle von URVOY gebrachten Details über das verschollene Volk der So, ausgenommen dessen Siedlungsbezirk in Bornu und im Lande der Kotoko.) —
5. KRAUSE ADOLF, Zur Völkerkunde Nordafrika's. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 11. Band. Berlin 1876, pp. 21-30 1. Die Tédâ und die Känûri. — pp. 30-36 2. Die Tédâ und die Garamanten. —
6. HOGGEN, S. J., The Muhammadan Emirates of Nigeria. London 1930. —
7. Lt. MICHEL LE SOURD, Tarikh el Kawar. I. F. A. N.

T. 8/1946, pp. 1-54. — 8. BOULNOIS J., La migration des Saô au Tchad. I. F. A. N. T. 5/1943, pp. 80-121.

Die Arbeit URVOYS enthält eine beträchtliche Anzahl von sachlichen Irrtümern und Kurzschlüssen, von konzeptionellen Mängeln und orthographischen Fehlern in der Wiedergabe afrikanischer und arabischer Namen, die vor allem nicht einheitlich ausgerichtet ist. Das mag, wie die Redaktion des I. F. A. N. im Avant-Propos bereits selber zum Ausdruck bringt, vorwiegend an dem Charakter der Abhandlung als „projet provisoire“ liegen. Es enthebt uns jedoch nicht der Pflicht, ihre Benutzer auf diese Mängel aufmerksam zu machen und vor der unbedenklichen Übernahme vieler in ihr enthaltener Materialien zu warnen.

Aus der hier vorgenommenen Kritik soll der Gesamtleistung URVOY's keine Beeinträchtigung ihrer Bedeutung widerfahren. Der verstorbene Verfasser, dessen Verlust für die Geschichtsforschung des Sudan unersetzlich ist, eine beklagenswerte Tatsache, welche die Redaktion des I. F. A. N. im Avant-Propos gewürdigt hat, hat hier wie auch sonst seine nie erlahmende Aufmerksamkeit auf viele Punkte der größtenteils noch ungeklärten Genese der sudanischen Völker und Staaten gerichtet, deren Spuren durch gründlichste Untersuchungen des Riesenmaterials an Traditionsinhalten und Vergleichsgut der betreffenden Kulturen und Sprachen weiter verfolgt werden müssen, um über die politische Geschichte des Staates Kanem-Bornu zu einer Kulturgeschichte des gesamten von dem Völker- und Stämmekomplex Teda-Daza-Zaṛawa-Kanembu-Kanuri befruchteten Raumes zu gelangen. In sorgfältig gewählter und vorsichtig gewägter Diktion bringt YVES URVOY uns in diesem letzten Werk, das einem umfangreichen Nachlaß entnommen ist, eine lebensvolle und lebensnahe Nachgestaltung der Vorgänge, welche zur Entstehung und Entfaltung des einstmals mächtigen Doppelreiches Kanem-Bornu geführt haben. Die afrikanische Geschichtsforschung darf sich indessen mit seiner Leistung nicht begnügen. Das kostbare Vermächtnis des Capitaine YVES URVOY heischt unseren ganzen Einsatz zur Aufhellung jener dunklen Kapitel der Geschichte Innerafrikas, die sich ihm noch nicht erschlossen hatten.

HEINZ SÖLKEN.

Wingert Paul S. *The Sculpture of Negro Africa.* X + 96 pp. in 8°. With 1 map, 59 vignettes and 96 plates. New York 1951. Columbia University Press. Price: \$ 4.50.

Dies Buch mag seinen ideenhaften Anfang von einer Ausstellung afrikanischer Skulpturen in San Francisco 1948 genommen haben, wenn das auch nirgends ausdrücklich gesagt wird. Jedenfalls sind die Tafeln dieses Buches damals im Ausstellungskatalog erschienen und ließen dadurch schon die relative Reichhaltigkeit afrikanischer Plastiken in amerikanischen Sammlungen auch für weitere Kreise erkennen. Der Verfasser legt uns hier aber nicht etwa einen erweiterten Katalog, sondern ein selbständiges Buch vor, an dem Ethnologen wie Kunstfreunde ihre Freude haben können. Bisher hat man fast ausschließlich die ästhetischen Qualitäten dieser Plastiken gesehen und gewertet, sagt der Verfasser. Für Amerika mag das stimmen, für Europa aber sicher nicht, wenn man beispielsweise an die einschlägigen Publikationen von HIMMELHEBER, VON SYDOW oder OLBRECHTS denkt. Doch lassen wir das hier beiseite. Der Verfasser ist durchaus auf dem richtigen Wege, wenn er uns die Skulpturen in ihrer kulturellen Umwelt näherbringen möchte. Er nennt den Stamm, in dem der namenlose Künstler lebte, macht die geographischen und wirtschaftlichen, soziologischen und religiösen Lokaleigentümlichkeiten, wie auch die traditionellen und individuellen Kräfte namhaft, die schöpferisch oder hemmend, strukturell oder formell das Kunstwerk entstehen ließen. Für ein besseres Verständnis ist das der gangbare Weg. Daneben wird selbstverständlich die deskriptive Behandlung nicht vernachlässigt; auf Gleichheiten

und Unterschiede, auf Gegensätze und Übergänge, auf Abhängigkeit und Einmaligkeit ist gebührend hingewiesen. Ein begrüßenswertes drucktechnisches Novum sind die sauberen Vignetten auf dem breiten Rand der Seiten, die in klaren, spärlichen Linien das Charakteristische einer Skulptur gleich neben den erklärenden Text stellen und dadurch das lästige Aufschlagen der Tafeln bei jedem Satz unnötig machen. Diese Vignetten sind dem Auge angenehm, prägen sich schnell dem Gedächtnis ein und sind willkommene Wegweiser beim eiligen Nachschlagen. Ein geruhssames Studium der zahlreichen Tafeln am Ende des Buches soll dadurch nicht vorweggenommen, sondern erst recht angeregt und fruchtbar gemacht werden. Der Verfasser findet in Afrika vier gesondert gelagerte Kunstzentren : Westafrika, Kamerun, Zentral- und Ostafrika, aus denen er jeweils die Haupt- und Untergruppen einzeln behandelt. Typische Beispiele mit ihrer notwendigen Legende (Angabe der Größe, der Herkunft und des jetzigen Standortes der Objekte) sind auf den Tafeln wiedergegeben, die ausschließlich Museumsstücke aus amerikanischem Besitz in vorzüglicher Reproduktion zeigen. Eine reichhaltige Literaturlauswahl (pp. 83-96) weist dem Interessenten die nächsten Wege zum tieferen Eindringen in die hier angeschnittenen Tatsachen und Probleme.

GEORG HÖLTKER.

Tegnaeus Harry. *Le héros civilisateur. Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines.* (Studia Ethnographica Upsalien-sia, II.) 224 pp. in 4°. Avec 5 cartes de diffusion. Stockholm 1950. V. PETERSONS. Prix : £ 3.

Cette étude d'histoire des religions, présentée comme thèse de doctorat à la Faculté des Lettres de l'Université d'Upsala, le 25 mai 1950, est pour l'Afrique la contribution peut-être la plus importante qui nous ait été apportée en 1950. TEGNAEUS y a recherché pour quelles cultures africaines on retrouve la notion d'un héros civilisateur. Il entend par là : un être mythologique auquel sont attribuées des forces surnaturelles, et qui, ou bien a participé à l'œuvre de la formation de la terre, ou bien a donné aux peuples les lois essentielles, les institutions, la civilisation. Dans bien des cas il est apparenté par sa nature à la divinité ; quelquefois c'est un simple humain, dont l'histoire est connue ; ailleurs il apparaît comme une figure mythique ; enfin parfois il se présente sous l'aspect thériomorphe.

Sa documentation est présentée en cinq chapitres, dans lesquels il a groupé les différentes strates culturelles géographiques de H. BAUMANN ; partant de l'Afrique Occidentale (I), il passe par le cercle de l'Est-Atlantique (II), puis par le Soudan Oriental et Central (III) ; le IV^e chapitre groupe toute l'Afrique Centrale, le V^e, toute l'Afrique du Sud. Après cette partie documentaire vient une courte conclusion, très brève (3 pages), suivie d'une bibliographie fort riche, qui à elle seule remplit 19 pages.

Son examen le conduit aux conclusions suivantes. Le héros civilisateur se présente en Afrique sous des formes bien diverses : a) comme esprit de chasse ou démon de brousse (Buschgeist de H. BAUMANN) ; b) comme forgeron mythique, co-créateur ou du moins dispensateur d'outils agricoles ; c) comme génie de l'eau ; d) comme ancêtre tribal ; e) comme souverain divinisé ; f) comme fondateur de société secrète ou de cérémonies culturelles ; g) comme chasseur-civilisateur ; h) comme héros thériomorphe (chien, araignée, mante, scarabée, etc.) ; i) comme héros culturel, révélé par les signes divinatoires (*Fa* au Dahomey). TEGNAEUS a essayé de rattacher ces diverses conceptions aux divers cycles culturels, tels qu'ils furent reconstruits par H. BAUMANN. Voici à quels cycles il les attribue, si l'on rassemble les données éparées de son étude :

A. Il rattache à la civilisation des chasseurs de steppes : 1^o le démon de la chasse ; 2^o le chasseur-civilisateur ; 3^o le chien comme héros thériomorphe ; 4^o l'antilope ; 5^o l'araignée, la mante, le scarabée. Il fait remarquer que les conceptions du rat,

du chacal, du lièvre, de la mouche, de la guêpe et de la montagne seraient dues aux conditions locales ;

- B. A la civilisation paléo-nigritique : 1° le héros initiateur de culte ; 2° le singe, le caméléon, la fourmi, la tortue, la chèvre, le porc-épic comme héros thériomorphique ; 3° le forgeron mythique co-créateur ou distributeur d'outils agricoles ; 4° l'ancêtre tribal ;
- C. Aux civilisations néo-soudanaise et rhodésienne : le grand souverain divinisé ;
- D. A des influences paléo-méditerranéennes ; 1° le génie de l'eau ; 2° la mythologie des héros culturels dans la divination guinéenne, mais avec une innovation due à l'influence de la géomancie arabe.

On reconnaîtra à l'auteur le grand mérite de nous avoir exposé objectivement une documentation immense et d'avoir fourni aux chercheurs une indication claire des sources premières, et ils pourront encore la compléter. On regrette qu'il n'ait pas attaché plus d'importance à la documentation bochimane, hottentote et hamite. Pour la documentation pygmée et pygmoïde, l'auteur est excusable, parce que l'œuvre de synthèse du R. P. SCHEBESTA n'avait pas encore paru au moment de la composition de la thèse. Pour l'Afrique centrale, orientale et méridionale, la documentation a été bien moins exploitée que pour l'Afrique occidentale ; cela devait fausser notablement l'impression globale ; en effet l'importance de l'apport néo-soudanais risque fort d'y être exagérée. D'autre part, en s'arrêtant outre mesure à l'examen des influences jeunes, la complexité des divers substrats anciens n'était plus mise en lumière.

Certains reprocheront à l'auteur de s'être arrêté à un simple exposé géographique : on a l'impression de parcourir le fichier réuni au cours du dépouillement de cette vaste littérature, et groupé par tribus et par régions. L'exposé s'arrête au moment où commence le vrai travail : celui de comparaison, d'élaboration et de synthèse, dira-t-on. Nous croyons toutefois que l'auteur, pour se justifier, en appellerait à sa méthode de travail. Etant donné les limites imposées à son enquête, il ne lui était pas possible de s'aventurer jusqu'à ce stade ultérieur. En effet, pour y réussir, il lui aurait fallu disposer de trois autres études, pareilles à la sienne : celle de l'Etre Suprême, celle du culte des ancêtres et celle du rituel magique. Or, pour ces trois domaines, il ne disposait pas encore de travaux de synthèse, sauf ceux de H. BAUMANN. Par là même l'auteur se trouvait handicapé au moment de l'élaboration finale des comparaisons et des conclusions. L'étude du co-créateur ne se conçoit guère sans l'étude préalable du Créateur, et celle de l'ancêtre tribal, héros-civilisateur, se comprend mieux comme étude complémentaire d'un exposé du culte des ancêtres. A plus forte raison les difficultés s'accumulent lorsqu'il s'agit de reconnaître une conception de héros-civilisateur dans des cultures pour lesquelles on n'a pas encore inventorié les éléments composants de magie, de totémisme, de mânisme et d'animisme. Pour toute l'Afrique Occidentale noire, d'après les études de H. BAUMANN, l'explication ne saurait être fournie sans tenir compte d'une part de l'infiltration orientale, d'autre part de l'apport plus ancien matriarcal, berbère ou paléo-méditerranéen, sans négliger les apports ultérieurs hamite ancien et sémite récent. En l'absence de tous ces travaux partiels préparatoires, l'étude présente n'aurait pu être exhaustive, mais sans doute elle incitera d'autres africanistes à aborder ces divers terrains limites. Ce n'est qu'en accumulant ces travaux partiels, qui déblaient le terrain, qu'on pourra espérer sous peu fournir un tableau d'ensemble de la vie religieuse qui, tout en restant synthétique, tiendra compte de la complexité des multiples influences qui ont joué sur le Continent africain.

Prof. Dr V. VAN BULCK, Leuven.

Smith A. Ledyard. *Uaxactun, Guatemala: Excavations of 1931-1937.* (Carnegie Inst., Publ. 588.) XII + 108 pp. in 8°. With 3 maps, 8 tables, and 141 figs. Washington 1950. Carnegie Institution.

Uaxactun, die große Ruinenstadt aus der Mayazeit im nördlichen Peten (Guatemala), hat uns nicht nur das älteste sicher datierbare Mayadatum geschenkt, sondern ist überhaupt die älteste und am längsten bewohnt gewesene Stadtsiedlung der alten Maya. Der an Flächenausdehnung gewaltige Ruinenkomplex wurde erst 1916 von S. G. MORLEY im tropisch wuchernden und nur schwer zugänglichen Urwald entdeckt; von ihm stammt auch die Benennung. MORLEYS Initiative veranlaßte das Carnegie Institut, die jahrelangen Ausgrabungen, die 1926 begannen, an dieser Stelle durchzuführen, die dann so überraschend schöne Erfolge und grundlegende Erkenntnisse zur Kulturgeschichte der Maya zutage förderten. 1926-1930 war O. G. RICKETSON der Leiter der Ausgrabungen und A. L. SMITH seit 1927 sein Assistent. In den Jahren von 1931 bis 1937 leitete dann A. L. SMITH selbst diese Ausgrabungen, deren Ergebnisse er im vorliegenden dicken Bande der Mayaforschung zur Verfügung stellt. Allerdings beschränkt er sich hier auf den genauen Ausgrabungsbericht und auf die Bauten, Gräber und unterirdischen Depots („caches“). Sein Bruder und Grabungskollege R. E. SMITH wird noch über die Keramik eine eigene Publikation vorlegen, während RICKETSON (1937) und KIDDER (1947) bereits anderes Fundmaterial und über weitere Seiten des Kulturlebens der Uaxactun-Maya Bücher in der gleichen Serie des Carn. Inst. (Publ. 477 und 576) veröffentlichten. A. L. SMITH konzentrierte seine Forschungen besonders auf die beiden wichtigsten Bautenkomplexe *A* und *B*; dagegen konnte er die Gruppen *C* bis *H* nur erst vorläufig und mehr stichprobenhaft untersuchen. SMITH ist ein peinlich gewissenhafter Grabungsleiter und Spatenforscher, dem kein Fund und Befund zu gering ist, der aber auch die notwendige Kombinationsgabe eines großen Gelehrten besitzt, der aus den einzelnen Bruchstücken auf solider Basis vor den Augen des Lesers ein ganzes Bild entstehen lassen kann. Uaxactun läßt bis jetzt deutlich vier Bauperioden erkennen (1. Early Developmental, 2. Late Developmental, 3. Early Classic und 4. Late Classic). Die ersten beiden sind mit absoluter Altersangabe noch nicht festzulegen, während die beiden letzten bereits mit 278-593 bzw. 593-889 n. Chr. datierbar sind. Wie A. V. KIDDER in dem lehrreichen Einleitungskapitel (pp. 1-12) lichtvoll ausführt, sind durch die Funde in Uaxactun wohl schon einige Mayaprobleme gelöst oder doch der Lösung näher gebracht worden, aber jede Lösung hat dafür nur noch mehr neue Fragen aufgerissen, deren Beantwortung künftigen Grabungsforschungen in Uaxactun und anderen Ruinenplätzen vorbehalten bleiben muß.

GEORG HÖLTKE.

Kerr John Graham. *A Naturalist in the Gran Chaco.* XI + 229 pp. in 8°. With 2 maps, 1 fig., and 24 plates. Cambridge 1950. University Press.

Mehr als ein halbes Jahrhundert ist vergangen, seitdem der Autor den größten Teil dieses Buches als Tagebuchblätter in Südamerika niedergeschrieben hat. Als junger Student der Naturwissenschaften unternahm er zwei Forschungsreisen in den Gran Chaco: seine Expedition an den Rio Pilcomayo (1889-91) und die sog. Lepidosiren-¹ Expedition (1896-97). Damalige Aufzeichnungen im Tagebuch erwiesen sich auch nach 50 Jahren noch als wissenschaftlich interessant, sodaß der Verfasser hier die ent-

¹ *Lepidosiren paradoxa*, eine der drei damals bekannten Arten der sog. Lungenfische (Dipnoi), wurde zwar schon 1836 vom österreichischen Reisenden Natterer im Amazonasgebiet entdeckt, aber „practically nothing was known about its habits and absolutely nothing about its reproduction or the early stages of its life history“ (p. 172). Die Expedition sollte und konnte diese Wissenslücke schließen.

sprechenden Teile mit einleitendem und verbindendem Text vorlegt. Auf der ersten Expedition lebte er ein Jahr lang in täglichem Zusammensein mit den damals noch kaum bekannten Natokoi, einer Untergruppe der Toba-Indianer am unteren Rio Pilcomayo. Was er aus seinen Beobachtungen bei diesen Indianern im VII. Kapitel (pp. 116-143) zusammenstellt, bleibt auch heute noch wertvoll, und zwar um so mehr, weil die Beobachtungen aus einer Zeit relativer Unberührtheit dieser Indianer stammen. Es ist erstaunlich, wieviel Einzelheiten der genau beobachtende Naturforscher und Freund der Indianer gesehen hat. Während der zweiten Expedition war er längere Zeit mit einer Gruppe der Mushcui-Indianer zusammen. Er fand bei diesen nicht den gleichen engen Kontakt wie bei den Natokoi, doch notierte er immerhin eine Menge ethnographischer Dinge (pp. 197-200), die schon deshalb interessant sind, weil sie den Gegensatz zu den Natokoi betonen und in Einzelheiten nachweisen. Alles in allem sind wir Ethnologen dem Autor für die wenn auch späte Publikation seiner Beobachtungen bei den Natokoi und Mushcui im Gran Chaco dankbar. Diese beiden ethnographischen Kapitel, die man sonst wohl in einem naturwissenschaftlichen Buche nicht vermuten würde, sollten einem Forscher, der die Kulturen südamerikanischer Indianer studiert, nicht unbekannt bleiben.

GEORG HÖLTKE.

Guasch Antonio. *El idioma Guaraní. Gramática, Lecturas, Vocabulário doble.* 536 + (12) pp. in 8°. 2a edición mejorada y acrecentada. Buenos Aires 1948. Ediciones del autor. Precio: \$ 10.

Durch den Einfluß der Mission ist das Guaraní, das in Paraguay beheimatet und eine der ältesten Sprachen aus der präkolumbianischen Zeit ist, zur lingua franca im Gebiet des Amazonas und durch ganz Brasilien geworden. So besteht ein Bedürfnis nach praktischen Lehr- und Wörterbüchern für die Schule, sowie für Kaufleute und Touristen. Diesem ist A. GUASCH mit Erfolg entgegengekommen. Das Vocabulario, ein Teildruck des genannten Werkes, ist auch als selbständiges Buch unter dem Titel „Diccionario Guaraní“ erschienen und erfreute sich 1948 bereits der 3. Auflage. Was darin über Ähnlichkeiten mit dem Malaiischen oder Japanischen bemerkt wird, trägt wohl nur den Charakter der Kuriosität. Die praktische Brauchbarkeit ist durch die notwendig gewordenen Neuauflagen bestätigt.

A. B.

Titiev Mischa. *Araucanian Culture in Transition.* (Occasional Contributions, Mus. of Anthrop., Univ. of Michigan, No. 15.) XII + 164 pp. in 8°. With 2 maps, 9 text-figs and 17 plates. Ann Arbor 1951. Univ. of Michigan Press. Price: \$ 2.50.

Dieses Buch ist das Ergebnis eines halbjährigen Studienaufenthaltes (1948) bei den Araukanern (Mapuche) im südlichen Zentral-Chile (Araucanía), näherhin im Gebiet unmittelbar nördlich vom Cautín River. Der Verfasser wählte als Expeditionsbasis die kleine Mapuche-Siedlung Cautinche in der Nähe von Cholchol, etwa 20 km nordwestlich von Temuco. Diese Wahl brachte den Vorteil mit sich, daß die heutigen Zustände leichter mit denen vor fast einem halben Jahrhundert verglichen werden konnten, weil damals auch R. E. LATCHAM seine Feldforschungen im Gebiet von Cholchol durchgeführt hatte. Auf's Ganze gesehen sind nämlich unsere Kenntnisse über die alte Kultur der Araukaner, speziell in Bezug auf Verwandtschaftsorganisation und Gemeinschaftsleben, so mager zu nennen, daß Msgr. COOPER noch 1946 schreiben mußte: „Our sources are so vague and often so conflicting ... that it is impossible

to reconstruct therefrom a full, rounded, and consistent picture" (Handbook of South American Indians, II, 724). Wie der Buchtitel schon andeutet, galt des Verfassers erstes Interesse dem Kulturwandel, d. h. den positiven und negativen Seiten der Akkulturation, doch machte diese spezielle Fragestellung schon von vornherein eine umfassendere Untersuchung im Felde draußen notwendig. So stellte sich der Verfasser denn vier Hauptziele für seine Feldforschung: 1. neues Material zum Thema „Verwandtschaft und Gemeinschaft“ zu sammeln; 2. diese soziologischen Aspekte in den Rahmen der gesamten Mapuche-Kultur einzuordnen; 3. frühere Berichte und Angabe über die Araukaner durch eigene Anschauung richtiger interpretieren und auswerten zu lernen; 4. die heutigen Verhältnisse auf dem Hintergrund des alten angestammten Kulturbildes zu würdigen. Der Verfasser konnte diese Ziele weitgehend erreichen, wie das vorliegende wertvolle Buch zeigt. Was er aber leider im Schlußkapitel über die Fehlentwicklungen im modernen Kulturwandel aussagen muß, ist betrübend und alarmierend. Ein Beispiel mehr, daß solche Kulturübergänge bei den Primitivvölkern von geschulten Fachleuten (Ethnologen usw.) wirklich studiert werden müssen (wie es der Verfasser getan hat), daß aber dann auch die allgemeinen Lehren und Forderungen, die sich aus den lokalen Verhältnissen ergeben, von den zuständigen Behörden (Regierung, Mission) nicht einfach ignoriert werden dürfen.

GEORG HÖLTKER.

Escalada F. A. *El complejo „Tehuelche“*. Estudios de Etnografía patagónica. (Instituto Superior de Estudios Patagónicos.) XXIII + 360 pp. in 8°. 23 Láminas. Buenos Aires 1949.

Dieses Buch gehört zu den bedeutendsten Erscheinungen auf dem Gebiete der südamerikanischen Ethnologie in den letzten Jahren. Der Verfasser ist ein Außenseiter, im Hauptberufe Arzt, aber ein Mann von vielseitigen Interessen und Anlagen, wissenschaftlichen und künstlerischen. Seine frühere langjährige ärztliche Tätigkeit in entlegenen Gebieten Patagoniens erweckte in ihm das tiefste menschliche Mitgefühl für die letzten Reste der dahinschwindenden Indianer. Er wurde ihr Berater, Freund und Schützer, schließlich ihr Erforscher. Bei den europäischen Siedlern erwarb er sich dadurch vielfach keine Beliebtheit, denn diese sehen nur den trägen Indianer, der ihnen Schafe stiehlt. Wieso das so gekommen, darnach fragen sie nicht. In den Kreisen der öffentlichen Verwaltung hat man aber die Tätigkeit ESCALADAS immer mehr schätzen gelernt, schließt doch sein Buch mit einem Anhang, der für die Lösung des Indianerproblems in Patagonien geeignete Maßnahmen vorschlägt. So wurde er denn neustens offiziell mit der Bearbeitung des ganzen Problems betraut.

Das Hauptverdienst des Buches vom wissenschaftlichen Standpunkte aus liegt darin, daß der Verfasser die ethnohistorischen Probleme Patagoniens neu aufgerollt und zu einem wesentlichen Teile zur endgültigen Lösung gebracht hat. Er mußte dabei viel alte und neue Irrtümer hinwegräumen und besorgte das in einer oft temperamentvollen, aber immer sympathischen Art. Eines der wichtigsten Ergebnisse des Buches ist die Feststellung, daß die Tehuelche in eine Anzahl von Gruppen zerfallen, zwei insulare, die Selknam (= Ona) und die Mane-kenk (= Hauš), und drei festländische, die Aóni-kenk im Süden, die Guénena-kene im Norden Patagoniens und die Chehuache-kenk (sprich Tschewatsche-kenk) in der Cordilleraregion, etwa zwischen den Oberläufen des Río Deseado und des Río Limay. Außerdem ist im Süden noch die Gruppe der Metcharnue faßbar, die — wenigstens in der Spätzeit — einen Teil der Aóni-kenk zu bilden scheinen. Die angeführten Namen sind diejenigen, mit denen sich diese Unterstämme selbst benannten. Gegenseitig bezeichneten sie sich anders, und wieder anders wurden sie von den Araukanern benannt, mit denen sie in den letzten Jahrhunderten in schweren und für sie schließlich nachteilig endenden Kämpfen standen. Das erklärt z. T. die Verwirrung, die in der tehuelchischen Stammeskunde

eingetreten ist. Den von LEHMANN-NITSCHKE eingeführten Gesamtnamen Chon (Tshon) für die Tehuelchesprachen lehnt ESCALADA ab.

Sehr wahrscheinlich macht ESCALADA, daß der von LEHMANN-NITSCHKE aufgestellte Sprachstamm der Het nie existiert hat, so wenig wie es eine selbständige Nation der Pampas gab, was schon VIGNATI und andere feststellten. In der Pampa haben sich verschiedene Gruppen, Tehuelche, Araukaner und die viel berufenen Querandí gemischt. Die letzteren möchte ESCALADA den Charrúa am Río Uruguay annähern. Viele solcher Fragen dürften auf Grund des historisch-linguistischen Quellenmaterials allein überhaupt kaum mehr zu lösen sein, da es zu armselig und zu widerspruchsvoll ist. Man wird abwarten müssen, bis die Archäologie so weit sein wird, mitreden zu können. Einiges hat aber ESCALADA doch schon sichergestellt. So z. B., daß die Peene-kenk der Pampa Araukaner waren; das Wort ist aber die den Tehuelchen eigentümliche Bezeichnung dieser Gruppe. Die Poyas von Neuquén und die Pehuenches weiter im Norden waren von Hause aus Stammesverwandte der Tehuelche, wenn sie später auch araukanisiert wurden. Ortsnamen beweisen, daß die Tehuelche in der Gegend von Chiloe bis an die pazifische Küste vorgedrungen sind, und bestätigen somit die Angaben von Reisenden.

Viele der von ESCALADA gewonnenen Erkenntnisse sind ganz neu, so war z. B. von den Chehuache-kenk früher überhaupt nichts bekannt. ESCALADA verdankt sie einer einzigartigen Quelle, nämlich den letzten überlebenden Vertretern des Tehuelchevolkes, vor allem der Doña Augustina Kilchámal, Tochter des Kaziken Kéltchamn, die ungefähr 1878 geboren ist. Es lebt übrigens auch noch eine letzte, fast hundertjährige Vertreterin des Stammes der Chehuache-kenk. Leider ist ihre Sprache noch nicht aufgenommen. Mit Hilfe dieser Frauen konnte ESCALADA eine Reihe von Familienstammbäumen festhalten, die ein großes geschichtliches und soziologisches Interesse wecken. Das letzte Kapitel des Buches ist dem Meteoriten von Kaperr Kaike gewidmet, und liefert einen sehr interessanten Beitrag zur Erhellung des religiösen Lebens der Tehuelche.

Das Buch ist die erste Publikation des Instituto Superior de Estudios Patagónicos, das im Jahre 1948 vom damaligen Militärgouverneur der Zona Militar von Comodoro Rivadavia, General Armando Sebastián Raggio, gegründet wurde, um die wissenschaftliche Erforschung Patagoniens zu fördern. Das Institut, dessen Generalsekretär ESCALADA ist, hat in den letzten Jahren besonders auch dadurch viel geleistet, daß es den nach Patagonien reisenden Fachgelehrten die Wege ebnete und zahlreiche Begünstigungen durch die lokalen Autoritäten erwirkte. Ihm ist heute schon eine große Bibliothek und ein Museum angegliedert. Die Militärregierung von Comodoro Rivadavia wendet ihm dauernd ihr Interesse zu, und so ist zu hoffen, daß es sich in nicht allzuferner Zeit zu einem hervorragenden Kristallisationspunkt geistiger Arbeit in Patagonien entwickeln wird.

O. MENGHIN, Buenos Aires.

Arndt Paul. *Religion auf Ostflores, Adonare und Solor*. (Studia Instituti Anthropos Vol. 1.) XII + 248 pp. in 4°. Mit 1 Karte. Wien-Mödling 1951. Verlag Missionsdruckerei St. Gabriel. Preis: sFr. 25.—.

Verheijen J. A. J. *Het Hoogste Wezen bij de Manggaraïers*. (Studia Instituti Anthropos Vol. 4.) XIV + 237 pp. in 4°. En 1 kaart. Wien-Mödling 1951. Uitgeverij Drukkerij van het Missiehuis St. Gabriel. Prijs: sFr. 25.—.

Diese zwei Bücher sind, obwohl beide die Religion einer Volksgruppe auf Flores behandeln, doch sehr verschieden voneinander. Dabei ist es merkwürdig, daß dieser Unterschied in den beiden Titeln nicht zum Ausdruck kommt. Während P. ARNDT sein Buch „Religion auf Ostflores, Adonare und Solor“ nennt, spricht P. VERHEIJEN

im Titel nur von „Het Hoogste Wezen bij de Manggaraiers“ ; und doch ist VERHEIJENS Buch viel eher eine Monographie der Religion seines Volkes als das von P. ARNDT.

Eine Fülle von Material hat uns ARNDT aus drei Gebieten zusammengetragen, über die wir nur sehr wenig unterrichtet waren ; aber mehr als eine Materialsammlung ist es nicht. Er hat auch nichts anderes gewollt. So schreibt er in seinem Vorwort : „Diese Materialien zur Religion sind durchwegs Übersetzungen von Texten, die zum großen Teil in der einheimischen Sprache aufgezeichnet wurden und hier im Urtext mit Übersetzung wiedergegeben werden. Bisweilen wird eine erklärende Bemerkung beigelegt. Es würde sich besser lesen, wenn es zu einer wohlabgerundeten Darstellung verarbeitet worden wäre. Damit würde es aber an Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit verlieren.“ Für den Rezensenten bleibt darum nichts anderes übrig, als auf diese dankenswerte Fundgrube von höchst interessanten Texten hinzuweisen, die eine Fülle von neuen Einzelheiten über den Glauben an einen Hochgott, an Geister und an die Seelen der Verstorbenen wie auch über Kulthandlungen, Magie, Opferstätten, Mythen usw. enthalten.

VERHEIJENS Buch gibt, wie schon bemerkt, mehr als der Titel verspricht. Auch hier sind durchweg Originaltexte und deren Übersetzung der Ausgangspunkt. Diese Texte informieren nicht nur über das höchste Wesen *Mori Keraéng*, sondern darüber hinaus über Fluchformeln, Beschwörungen, Eidformulare, Gebete usw. So werden wir sehr gründlich in das religiöse Leben der Manggaraier eingeführt. Indessen meint P. VERHEIJEN, daß die Konzentration auf die Gestalt des Hochgottes die Gefahr mit sich bringt, die Verehrung der Ahnen und der Naturgeister zu unterschätzen ; darum widmet er ihnen und ihrem Verhältnis zum Hochgott ein besonderes Kapitel (VII.).

Das ganze Buch VERHEIJENS zeigt, wie gut der Autor das Volk, dessen Religion er darstellt, kennt. Gerade diese Vertrautheit mit dem Volk ist es, die es erklärt, warum seine Materialsammlung die ganze Wirklichkeit des Lebens spüren läßt.

VERHEIJEN kennt seine Manggaraier aus persönlichster Erfahrung ; er kennt aber auch, was andere vor ihm über dieses Volk geschrieben haben ; über die Manggaraier, über die Florinesen überhaupt, und auch über die ganze Problematik des höchsten Wesens. So ist sein Buch nicht nur eine Sammlung neuer Tatsachen, sondern auch eine wertvolle, kritische Studie geworden.

H. TH. FISCHER.

Munsing P. Stefan und Ubbelohde-Doering Heinrich. *Kunst der Südsee* im Amerika-Haus München. Ausstellung des Staatl. Mus. für Völkerkunde München. Text von ANDREAS LOMMEL. 11 pp. Text und 11 pp. Katalog in 8°. Mit 7 Karten und 21 Bildtafeln. München 1952. Prestel-Verlag.

Der Ausstellung „Frühe Kunst Amerikas“ (vgl. Anthropos 46. 1951. p. 311 und 997) hat nun das Münchener Völkerkunde-Museum eine weitere Ausstellung „Kunst der Südsee“, und zwar wiederum im Amerika-Haus München, folgen lassen. Die Ausstellungsleitung legt dazu einen illustrierten Katalog vor, zu dem MUNSING und UBBELOHDE-DOERING die Einleitungsworte und ANDREAS LOMMEL den erklärenden Text schrieben. Es werden Stücke aus Polynesien, Mikronesien und Melanesien gezeigt. Die Kunst der Australier ist nicht mitaufgenommen worden, weil für eine repräsentative Darstellung die entsprechenden Objekte im Museum fehlen. LOMMEL versucht im engen Rahmen seiner Ausführungen das Wichtigste über die weltanschaulichen Hintergründe, über Stilunterschiede, Technik und Ästhetik der Südseekunst für weitere Kreise sichtbar und verständlich zu machen. Ganz hervorragend sind die Bildtafeln, die besonders schöne oder typische Stücke in den vortrefflichen Photographien von HERBERT LIST zeigen. Es kann nicht Aufgabe eines solchen Katalogs sein, auf Problematik und ungeklärte Rätsel Rücksicht zu nehmen. Als Referent darf ich aber hier nicht ver-

schweigen, daß wir in der wissenschaftlichen Wertung — die rein ästhetische Beurteilung sei einmal ganz beiseite gelassen — doch manches heute anders sehen, als Museums-eintragungen vor einem halben Jahrhundert noch glaubten, sehr vereinfachend aussagen zu dürfen. So sind beispielsweise längst nicht alle Holzstatuen vom Sepik „Ahnenfiguren“, sondern öfters richtige Geisterdarstellungen (vgl. etwa: K. LAUMANN, Eine merkwürdige Holzfigur vom mittleren Sepik. *Anthropos* 46. 1951. pp. 808-812). Die Objekte auf den pp. 21 und 32 sind keine „Masken“. Einige besondere Kostbarkeiten sind unter den ausgestellten Objekten, vor allem alte Stücke aus Polynesien wie z. B. die Götterfigur von Rarotonga (p. 8). Äußerst interessant und lehrreich ist in der sonst statischen Kunst der Manus-Inseln die Frauenfigur mit dem scharf nach rechts gedrehten Kopf (p. 19). Ob diese singuläre Form nicht materialbedingt gewesen ist? Zu dem wunderbaren Kopf aus Malekula (p. 17) vgl. jetzt: HANS DIETSCHY, *Verwandtschaft und Freundschaft* (Felix Speiser-Gedenkschrift. Basel 1951, pp. 358-412, bes. p. 362).

GEORG HÖLTKER.

Hogbin H. Ian. *Transformation Scene. The Changing Culture of a New Guinea Village.* (Intern. Library of Sociology and Social Reconstruction.) XII + 326 pp. in 8°. With 2 maps and 22 illustrations. London 1951. ROUTLEDGE & KEGAN PAUL.

Das vorliegende Buch besteht, obwohl das äußerlich nicht sichtbar ist, eigentlich aus zwei Teilen. Der erste Teil ist fast ausschließlich deskriptiver Natur und zeigt an einem konkreten Beispiel, wie eine durch den Krieg zerrüttete Dorfgemeinschaft wesentlich aus eigener Kraft Heim und Gemeinschaft wieder neu aufbaut. Dieses konkrete Beispiel ist das Dorf Busama am Huongolf (Neuguinea), das nach der Vertreibung der Japaner aus Neuguinea gemäß einem offiziellen Bericht des damaligen District Officer „possibly the most seriously affected village in the area“ (p. 17) war. Busama ist ein vollständig christliches (prot.), ungewöhnlich großes Dorf mit über 600, ein melanesisches Idiom sprechenden Bewohnern. Der als Ethnologe und Feldforscher in Neuguinea (Wogeo Isl.) und im übrigen Melanesien (besonders Salomonen) bestbekannte Verfasser hat seit 1944 in offiziellem Auftrag viele Monate und zu verschiedenen Zeiten im Dorfe gelebt und studiert. Sein interessanter Bericht schildert uns die Grundlagen und Einzelphasen des Wiederaufbaus von Busama. Er zeigt uns, wie das Busama-Volk sich nach dem Durcheinander der unmittelbaren Kriegsfolgen wieder auf sich selbst und seine uralten aufbauenden Kräfte im Sozialleben (bes. Autorität und Stellung der Alten im Dorf) besann und dabei in enger Bindung an Mission und Regierung und in gewollter und betonter Beziehung zu den beiden modernen Zivilisationszentren Salamaua im Süden und Lae im Norden die modernen Errungenschaften des Kulturkontaktes in ein einheitliches Dorfgefüge einbaute. Dieser Bericht, vollgespickt mit ethnographischen Einzelheiten lokaler Natur aber heutiger Provenienz, ist äußerst wertvoll und wird nach 50 oder 100 Jahren für die Ethnologie methodisch die gleiche historische Bedeutung haben, wie für uns Heutige etwa ein Report aus dem vorigen Jahrhundert. Verbunden mit dem rein deskriptiven Teil, doch nach den ersten zwei Dritteln des Buches mehr und mehr in den Vordergrund tretend, ist der zweite Teil, der die lokalen Tatsachen und Probleme unter dem allgemeineren Aspekt der Akkulturation behandelt, wobei der Verfasser seine Erfahrungen aus andern Gebieten Melanesiens mitverwerten kann.

HOGBINS Buch gehört bestimmt, ganz abgesehen von den sonstigen positiven Seiten in den Einzelheiten, wegen der Neuheit der Problemstellung und seines individuellen Lösungsversuches zu den interessantesten und wertvollsten Neuguinea-Büchern der letzten Jahre. Mögen sich vielleicht auch in Bezug auf die rein theoretischen Erörterungen die Meinungen der Fachleute teilen oder ändern, die lokalen ethnographischen

Einzelheiten werden davon nicht berührt. Ganz neu, sozusagen einmalig in einem solchen Zusammenhang, ist das längere Kapitel über das (prot.) Christentum in Busama (pp. 232-275), das dem Religionsforscher wie dem Missiologen in gleicher Weise lesens- und erwägungswert erscheint. (Dieses Kapitel publizierte der Verfasser schon früher in fast gleicher Form in: *Oceania* 18. 1947/48. pp. 1-35.)

Allerdings hat das Buch auch einige schwache Seiten, die z. B. gerade auch in diesem Kapitel über das Christentum, doch nicht dort allein, zu finden sind. Zu dem Inhaltlichen und seiner Wiedergabe in der Diktion des Verfassers mögen sich die zuständigen Missionare äußern. Vom ethnologischen Standpunkt aus finde ich es für die Feldforschungstechnik, methodisch gesehen, nicht ganz unbedenklich, wenn der Verfasser durch seine rationalistisch-skeptischen Einwände gegen das unkomplizierte und problemarme Glaubensgut der Busama-Christen die Leute aufs Glatteis führt. Manche Antwort, die er bekommt, ist treffend und sogar köstlich. Aber ich habe trotzdem Bedenken gegen diese Fragemethode. Natürlich wird jeder Feldforscher auf Widersprüche und Lücken in den Berichten seiner Gewährsleute ganz besonders achten und durch kluge Nach- und Querfragen die objektive Wahrheit abzuklären suchen. Aber dabei bleiben Fragen und Antworten immer noch auf der gleichen Ebene und innerhalb des Gedankenkreises, der dem Eingebornen vertraut ist. Wenn ihm aber Zweifel und Einwände gemacht werden, die zwar dem geschulten Dialektiker naheliegen, aber nie von selbst einem Eingebornen aufsteigen können, so ist es psychologisch leicht faßbar, daß der Primitive vor solchen unerwarteten Schwierigkeiten einfach resigniert zurückweicht, überhaupt keine sachdienliche Antwort mehr gibt oder sich um so hartnäckiger auf seine erste Aussage versteift. Darin sehe ich das Bedenkliche dieser Fragemethode. Es soll hier selbstverständlich nicht die gute, ja die beste Absicht des Verfassers angezweifelt werden. Seine große Sympathie für die Busama, die ihn sogar als „Missionar“ haben möchten (p. 235), ist ganz offenkundig. Wir sind dem Autor auch dankbar, daß er das Kapitel über das Christentum überhaupt behandelt und aufgenommen hat. Meine Bedenken betreffen in diesem speziellen Falle seine Feldforschungsmethode, von der wir hoffen, daß sie nicht unbedingt Schule machen möchte. Heute muß jeder Feldforscher in Melanesien damit rechnen, gewollt oder ungewollt mit den schwarzen Christen auch theologische Fragen zu diskutieren und die christlichen Religionsprobleme seiner Leute zu studieren. In der Forschungstechnik ist dafür bisher noch keine einheitliche Linie gefunden worden. Daß es methodisch auch anders gehen kann, als in diesem Buche, hat NEVERMANN an einem konkreten Beispiel von den Neuen Hebriden gezeigt (HANS NEVERMANN, *Kulis und Kanaken*. Braunschweig 1942. pp. 207 f.).

Auf p. 234 (ebenso *Oceania*, l. c. p. 2, Anm. 3) steht in der Anm. 1 ein Wirrwarr, der kaum ein Körnchen Wahrheit enthält. In New Guinea (wenn man die Insel selbst meint) arbeitet nur die eine Society of the Divine Word (nicht: „World!“) in zwei verschiedenen Vikariaten, deren zivilrechtliche „Firmen titel“ „Catholic Mission of the Holy Ghost, Eastern New Guinea“ und „Catholic Mission of the Holy Ghost, Central New Guinea“ sind (vgl. *Official Handbook of the Territory of New Guinea*. Canberra 1937. p. 442). Im ganzen Territory of New Guinea aber dürfte man die Existenz der so bedeutenden „Society of the Sacred Heart“ nicht einfach vergessen (vgl. *Handbook*, l. c. pp. 459 ff.).

Anm. 2 auf p. 234 ist eine neuerliche Wiederaufwärmung der schon öfters vorgebrachten, aber durch nichts bewiesenen und durchaus unhaltbaren Behauptung von den aus der Kolonie nach Deutschland strömenden Missionsgeldern. Manche falsche Vorstellung hat doch ein unglaublich zähes Leben! Die persönliche Exegese in einigen Anmerkungen hätten wir dem Autor ganz gern geschenkt.

Mit diesen Ausstellungen, die der Wahrheit zuliebe hier zu machen waren, soll weder dem Buche als Ganzem, noch dem geschätzten Verfasser, Abbruch getan werden. Das wertvolle Buch, das wir angelegentlich zum Studium empfehlen, wird und darf in der neueren Neuguinea-Literatur seinen Platz behaupten.

GEORG HÖLTKE.

Reed A. W. *Mythes and Legends of Maoriland*. Illustrated by **GEORGE WOODS** and **W. DITTMAR**. 233 pp. in 8°. With 1 map and 48 illustr. 3rd Impression. London 1950. **GEORGE ALLEN & UNWIN Ltd.** Price: s 15/—.

Nicht zunächst für den Gelehrten und Erforscher der Maori-Überlieferungen ist dies schöne Büchlein geschrieben, sondern für die junge Generation auf Neuseeland, um ihr das Erzählgut der ersten Bewohner der Doppelinsel nahezubringen. Seit mehr als 20 Jahren galt die besondere Liebe des schriftgewandten Autors (ich vermute: Autorin) dem Land und Volk, der Geschichte und Mythenwelt der alten Maori. Was darum hier aus eigenen Aufzeichnungen und gedruckten Quellen (besonders aus den bekannten Büchern von **GREY**, **WHITE**, **SMITH** und **BEST**) unter Weglassung unwesentlicher Partien in persönlicher Bearbeitung geboten wird, liest sich so spannend und ergreifend, daß sogar einem alten Herzen, das den Stoff bisher nur aus gelehrten Büchern kannte, dabei warm werden kann. Es werden die uralten Mythenzyklen um die großen Götter- und Geistergestalten der Maori, um den lebenden und belebten Makrokosmos und die Kulturhéroen der Erde geboten, denen märchenhafte Kurzgeschichten über Vögel, Insekten, Riesen usw. folgen. Ein besonderer Schmuck des Büchleins sind die vielen originalen und originellen expressionistischen Zeichnungen von **G. Woods**, die eine tiefe Einfühlung in die Ideen- und Erlebniswelt der Mythen und eine künstlerisch hochstehende, schöpferische Erfassung alter Maori-Ornamentik und -Formenwelt verraten. Daneben stehen auch einige schöne Zeichnungen von **W. DITTMAR** im Zweitdruck, die bereits 1907 erschienen sind.

GEORG HÖLTKE.

Devanny Jean. *Travels in North Queensland*. 251 pp. in 8°. With 1 map and 25 illustrations. London 1951. **JARROLDS Publishers**.

Hier haben wir einen sehr lesenswerten Reisebericht aus dem nördlichen Queensland (Australien) vor uns, geschrieben von einem vielseitig interessierten und gutbeobachtenden Schriftsteller, der einmal nicht der üblichen Touristenroute folgen wollte, sondern nach einem längeren Aufenthalt auf dem berühmten Great Barrier Riff sich an die Durchquerung der Halbinsel wagte. Die Reise ging von der Ostküste über Ingham, Charters Towers, Richmond, Cloncurry, Mt. Isa, Normanton an den Mitchell River und danach über Croydon zur Ostküste zurück. Was er an guten Beobachtungen und persönlicher Erfahrung aus diesem wenig bekannten Teil Australiens über Geographie und Klimatologie, besonders aber über die Tier- und Pflanzenwelt sammeln konnte, wird bestimmt bei den Naturwissenschaftlern größtes Interesse finden. Was er sodann über das Leben und Werken, über Hoffnungen und Enttäuschungen, Erfolge und Mißerfolge der kleinen Siedlungen und vereinzelter Pionierfamilien der Weißen gesehen und erfahren hat, geht vor allem die Soziologie und Nationalökonomie an. Wir Ethnologen, schauen nach seinen Erlebnissen mit den Eingebornen aus. Glücklicherweise werden wir nicht ganz enttäuscht, wenn wir uns durch die erdrückende Überfülle des übrigen Stoffes geduldig suchend hindurchlesen. Wir finden dann sogar äußerst interessante Dinge, von denen man sonst nicht viel hört, z. B. die Urteile der ortsansässigen Weißen über die schwarze Bevölkerung. Mit ganz seltenen Ausnahmen sind die Urteile über die „Diggers“, die man doch als Arbeiter notwendig braucht, gehässig und vernichtend. Die männlichen und weiblichen Missionare dagegen haben eine menschlich sympathische und wirklich seelsorgliche Einstellung den verarmten, entwurzelten Schwarzen gegenüber. Aber auch da gibt es leider Ausnahmen, wie z. B. „a high secular official of the Church of England“ (p. 192), der sich nach dem Grundsatz richtete, eine schwarze Frau, die ihrem Manne Schwierigkeiten mache, werde am besten durch die Prügelstrafe kuriert (p. 192). Kein Wunder, daß bei solcher Auffassung und Praxis diesem Manne die Ethnologen höchst unangenehm waren, d. h. in seiner Terminologie ausgedrückt, sind die Ethnologen: „Freaks

and cranks . . . They are full of illusions, absolutely ignorant of the real nature of the blacks . . . the best thing that can happen would be for the Government to put a stop to all this nonsense of the anthropologists" (p. 192). Der Autor selbst enthält sich allgemein des persönlichen Urteils, er referiert nur, aber man merkt leicht im Unterton seiner Aussage, daß er persönlich mit solchen Ansichten nicht sympathisiert. Darum nennt er auch seinen einzigen Besuch, den er in einer größeren Buschsiedlung der Eingebornen bei Koolatah machen konnte, die „most interesting of all my experiences“ (p. 228). Der Bericht über diesen Besuch füllt zwar nur zwei Buchseiten (pp. 228-230), ist aber immerhin wegen der Einzelheiten interessant genug, daß ich hier darauf hinweisen darf.

GEORG HÖLTKER.

Mountford Charles P. *Braune Menschen, roter Sand.* Streifzüge durch die Wildnis Australiens. Aus dem Englischen übertragen von ANITA WIEGAND. 212 pp. in 8°. Mit 1 Karte, 4 Zeichnungen und 69 Abb. Zürich 1951. ORELL FÜSSLI-Verlag. Preis: sFr. 18.20.

Das englische Original dieses Buches hat ERNEST A. WORMS im *Anthropos* 46. 1951. pp. 1069-70, ausführlich besprochen. Auf diese orts- und sachkundige Rezension, die den Wert des Buches gebührend unterstreicht, darf auch für diese deutsche Übertragung hingewiesen werden. Wir freuen uns, den interessanten Bericht über eine Forschungsreise zu den Eingebornen im westlichen Zentralaustralien nun in deutscher Übersetzung einem noch weiteren Leserkreis zugänglich gemacht zu sehen. Die Übertragung liest sich, von einigen stilistischen Härten abgesehen, im allgemeinen angenehm. Allerdings zeigte mir eine größere Anzahl Stichproben, daß die Übersetzerin mit der ethnographischen Terminologie nicht ganz vertraut ist, die Übertragung im einzelnen (wohl dem Stil zuliebe) ziemlich frei gestaltete, hie und da einige Sätze einfügte, die ich im Original (der 1. und 2. Aufl.) nicht finde, und auch öfters manche (mehr nebensächliche) Partien weggelassen hat. Das tut der vorliegenden Ausgabe zwar keinen Abbruch oder ist sogar für „weitere Kreise“ als Positivum anzusehen, nötigt aber den Wissenschaftler, bei der Auswertung fallweise auf das Original zurückzugreifen. Die hochstehende Buchkultur des bekannten Zürcher Verlages läßt die deutsche Ausgabe, drucktechnisch gesehen, den Originaltext überragen. Besonders die vielen wunderschönen Photos des Verfassers kommen in dieser deutschen Ausgabe erst so richtig zur Geltung.

GEORG HÖLTKER.

- Devanny Jean : Travels in North Queensland. 251 pp. in 8°. With 25 illustr. London 1951. Jarrolds Publishers, Ltd.
- Dietschy Hans : Das Verwandtschaftssystem der Azteken. Sep. : Korrespondenzblatt der geogr.-ethnolog. Gesellschaft Basel. (Basel) 1. 1951. 1-2. pp. 8-14.
- Draws Tychsen Hellmut : Erinnerungen an Francisco Largo Caballero. 6 pp. in 8°. Frankfurt am Main (1951 ?). Aktion-Verlag.
- Driver H. E. and Riesenbergs S. H. : Hoof Rattles and Girl's Puberty Rites in North and South America. Suppl. : International Journal of American Linguistics, 16. 1950. 4. pp. 1-31.
- Drucker Philip : The Northern and Central Nootkan Tribes. (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 144.) X + 480 pp. in 8°. With 28 fig., 5 plates, and 8 maps. Washington 1951. U. S. Government Printing Office.
- Ehrenfels U. R. : The Double Sex Character of the Khasi Great Deity. Sep. : The Journal of the Madras University (Madras), 1950. pp. 26-39.
- — Women's Work. Sep. : Women's Welfare Journal (Madras) (1951 ?). 5 pp.
- Faegri Knut and Iversen J. : Text-book of Modern Pollen Analysis. 168 pp. in 8°. With 17 fig., 9 plates and 1 diagramm. Copenhagen 1950. Ejnar Munksgaard.
- Falsirol Olindo : L'individuo, la società e lo spirito. Nota d'un „ingenuo naturalista“. IV + 43 pp. in 8°. Napoli 1950. Libreria Editrice Detken e Rocholl.
- — Personalismo del Mana. Sep. : Rivista di Etnografia (Napoli) 4. 1950. 1-2. pp. 1-19.
- Farrukh Omar A. : The Family in Moslem Jurisprudence. With a chapter on the history of Jurisprudence from the earliest times to the rise of Islam. (In Arabic.) 200 pp. in 8°. Beirut 1951. Al-Ilmiah Library & Al-Asriah Library.
- Farson Negly : Caucasian Journey. 154 pp. in 8°. With 17 illustr. London 1951. Evans Brothers Ltd.
- Faiks-Waldhäusl Emmy : Der Urahne. Roman aus der Steinzeit. 277 pp. in 8°. Mit Textzeichnungen. Mödling bei Wien s. a. Verlag Missionsdruckerei St. Gabriel.
- Fernandes F., Eduardo O. da C. e Baldus H. : Arthur Ramos 1903-1949. Sep. : Revista do Museu Paulista (São Paulo) N. S. 4. 1950. pp. 439-458.
- Fieldiana : Zoology, Vol. 31. 1951. No. 41, 42, 43, 44. Chicago Natural History Museum.
- Filchner Wilhelm : In der Fieberhölle Nepals. 356 pp. in 8°. Mit 50 Tafeln und 11 Karten. Wiesbaden 1951. Eberhard Brockhaus.
- Forde Daryll : The Yoruba-Speaking Peoples of South-Western Nigeria. (Ethnographic Survey of Africa, Western Africa Part IV.) 102 pp. in 8°. London 1951. International African Institute.
- Foucher A. : L'art gréco-bouddhique du Gandhâra. Etude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient. (Publications de l'école française d'Extrême-Orient.) pp. 811-922. Hanoi 1951. Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Friedrich A. : Erkenntnis und Religion. Sep. : Paideuma (Bamberg) 5. 1951. 3. pp. 103-114.
- Fuchs St. : Anthropology and the Missions. Sep. : Word (Hadzor). September 1951. pp. 197-200.
- — Tattooing among the Baiga. Sep. : Word (Hudzor). October 1951. pp. 229-230.
- Gachet Antoine-Marie : Cinq ans en Amérique. Journal d'un missionnaire. 611 pp. in 8°. Fribourg 1890. Imprimerie Catholique Suisse.
- Geigy R. and Hölter G. : Mädchen-Initiationen im Ulanga-Distrikt von Tanganyika. Sep. : Acta Tropica (Basel) 8. 1951. 4. pp. 289-344.
- Genet-Varcin E. : Les Négritos de l'Île de Luçon (Philippines). 259 pp. in 8°. Avec 34 fig. Paris 1951. Masson et Cie.
- Gifford E. W. : Archaeological Excavations in Fiji. (Anthropological Records 13 : 3.) 288 pp. in 4°. With 29 plates. Berkeley and Los Angeles 1951. University of California Press.
- Goldschmidt Walter : Nomlaki Ethnography. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 42, No. 4.) pp. I-VIII + 303-443 in 4°. With 3 fig. and 1 map. Berkeley and Los Angeles 1951. University of California Press.
- Gonda J. : Notes on Brahman. 89 pp. in 8°. Utrecht 1950. J. L. Beyers.
- Goodchild Fred H. : British Columbia. Its History, People and Industry. 216 pp. in 8°. With 14 illustr. and 1 map. London 1951. George Allen & Unwin Ltd.
- Groot Gerard J. : The Prehistory of Japan. 128 pp. in 8°. With 11 maps, 11 fig., 3 tables and 58 plates. New York 1951. Edited by Bertram S. Kraus. University of Columbia Press.
- Grottanelli V. L. : On the "Mysterious" Baratu Clubs from Central New Guinea. Sep. : Man (London) 1951. 185. pp. 1-4.
- Haverkamp H., Maybaum H. and Weirich R. : Grundzüge der Geschichte V. Von der Urgeschichte bis zum Entstehen der abendländischen Völkergemeinschaft. 224 pp. in 8°. Illustr. Frankfurt/M. und Bonn 1951. Verlag Moritz Diesterweg.

- Cubler Theo** : Einäuglein - Vieräuglein. Seinem Freund Karl Meuli zum Sechzigsten. Von einem Einzelgänger. 8 pp. in 8°. Mit Abb. Basel 1951. G. Krebs Verlagsbuchhandlung.
- Gulliver P. H.** : "A Preliminary Survey of the Turkana". A Report Compiled for the Government of Kenya. (Communications from the School of African Studies N. S. 26. 1951.) University of Cape Town. 1951.
- Günther Hans F. K.** : Formen und Urgeschichte der Ehe. Die Formen der Ehe, Familie und Verwandtschaft und die Fragen einer Urgeschichte der Ehe. 3., umgearb. Auflage. 296 pp. in 8°. Göttingen 1951. „Musterschmidt“, wissenschaftlicher Verlag.
- Günter Heinrich** : Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte. 375 pp. in 8°. Freiburg i. Br. 1949. Verlag Herder.
- Gusinde Martin** : Die Körperform der afrikanischen Pygmäen. Eigenart und Entstehung. Sep. : Jahrbuch des Museums für Länder- und Völkerkunde, Linden-Museum Stuttgart (Heidelberg) N. F. 1. 1951. pp. 114-122.
- — Pygmäen und Waldneger im tropischen Afrika. Sep. : Archiv für Völkerkunde (Wien) 4. 1949. pp. 1-23.
- Guttmann Joseph** : The Beginnings of Genocide. A brief account of the Armenian massacres in world war 1. 19 pp. in 8°. New York 1948. The Armenian National Council of America.
- Heimat und Humanität. Festschrift für Karl Meuli zum 60. Geburtstag. X + 291 pp. in 8°. Illustr. Basel 1951. G. Krebs Verlagsbuchhandlung.
- Hellpach Willy** : Studien zur Ethnophysiognomik und Ethnopsychognomik. (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. Abhandlg. 1.) 64 pp. in 8°. Mit 114 Abb. Heidelberg 1951. Carl Winter, Universitätsverlag.
- — Universitas Litterarum. Gesammelte Aufsätze. 381 pp. in 8°. Stuttgart 1948. Ferdinand Enke Verlag.
- Henninger Joseph** : Les Fêtes de Printemps chez les Arabes et leurs implications historiques. Sep. : Revista do Museu Paulista (São Paulo) N. S. 4. 1950. pp. 389-432.
- Hennings R. O.** : African Morning. 240 pp. in 8°. With 49 photographs and 1 map. London 1951. Chatto & Windus.
- Hentze Carl** : Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit. Textband XIX + 273 pp; Bildband mit 53 Tafeln. in 4°. Antwerpen 1951. De Sikkel.
- — Comment il faut lire l'iconographie d'un vase en bronze chinois de la période Chang. Sep. : Conferenze (Roma) 1. 1951. (60 pp.)
- Herber G., Lehmann W.** : Die Inland-Malaien von Lombok und Sumbawa. Anthropologische Ergebnisse der Sunda-Expedition Rensch. 196 pp. in 8°. Mit 1 farbigem Titelbild, 29 Typentafeln, 49 Abb. im Text, 1 Hautfärbentafel und 2 Karten. Göttingen 1950. Muster-Schmidt Kg. Wissenschaftlicher Verlag.
- Herrmann Ferdinand** : Die Bildnerie der Naturvölker als Forschungsgegenstand. Sep. : Studium Generale (Berlin, Göttingen, Heidelberg) 4. 1951. 8. pp. 467-480.
- Hogbin H. Ian** : Transformation Scene. The Changing Culture of a New Guinea Village. 326 pp. in 8°. London 1951. Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Hoogstraal Harry** : Narrative and Itinerary. Philippine Zoological Expedition 1946-47. (Fieldiana : Zoology, Vol. 33. No. 1.) 86 pp. in 8°. With 7 plates and 7 fig. Chicago 1951. Chicago Natural History Museum.
- Howells William** : Les Paiens. Traduction de R. de Saint-Seine. (Bibliothèque Scientifique.) 333 pp. in 8°. Paris 1950. Payot.
- Huby J.** : Christus. Handboek voor de geschiedenis der godsdiensten. Nederlandse bewerking onder leiding van K. L. Bellon. XIX + 1159 pp. in 8°. Utrecht, Brussel 1950. Uitgeverij Het Spectrum.
- Hunter Irvine M.** : Administrative Papers : Copies Relating to New Spain — A Collection of Manuscripts in the Middle American Research Institute. (Middle American Research Institute, Miscellaneous Series. No. 5.) 28 pp. in 8°. New Orleans 1951. Middle American Research Institute the Tulane University of Louisiana.
- Inventaire du fonds chinois de la bibliothèque de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. (Ecole Française d'Extrême-Orient, Tome 3. Fasc. 2. Ma-mou.) 163 pp. in 4°. Saigon 1951. Imprimerie d'Extrême-Orient.
- Johnson Frederick** : Radiocarbon Dating. (American Antiquity, Vol. XVII, No. 1, Part 2, July 1951. Memoirs of the Society for American Archaeology, No. VIII.) 65 pp. in 8°. Salt Lake City, Utah, USA. 1951. The Society for American Archaeology.
- Johnson H.** : At the Foot of Ararat. 39 pp. in 8°. New York (s. a.). The Armenian National Council of America.
- Just Günther** : Günther Just †, vier Vorträge. Mit einem Geleitwort von Eduard Spranger. 64 pp. in 8°. Mit einem Porträt. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1951. Springer-verlag.

- Kagame Alexis** : La poésie dynastique au Rwanda. (Institut Royal Colonial Belge. Section des sciences morales et politiques. Mémoires. Vol. XXII. Fasc. 1.) 240 pp. in 8°. Bruxelles 1951.
- Kaufmann H.** : L'enseignement de l'anthropologie, de la préhistoire et de l'ethnographie dans les universités suisses. Sep. : Archives suisses d'Anthropologie générale (Genève) 16. 1951. pp. 87-88.
- Kerr John Graham** : A Naturalist in the Gran Chaco. XI + 235 pp. in 8°. With 24 plates and 1 map. Cambridge 1950. The University Press.
- Kluge F., Götze A.** : Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. (15. völlig neubearbeitete Auflage.) XVI + 933 pp. in 8°. Berlin 1951. Walter de Gruyter & Co.
- Koppers W.** : Das Schicksal des Gottesgedankens in den Religionen Indiens. Das indische Kastenwesen im neuen Lichte. Sep. : Christus und die Religionen der Erde (Wien). Bd. 2. pp. 669-696.
- — Der älteste Mensch und seine Religion. Sep. : Christus und die Religionen der Erde (Wien). Bd. 1. pp. 115-160.
- — Der historische Gedanke in Ethnologie und Religionswissenschaft. Sep. : Christus und die Religionen der Erde (Wien). Bd. 1. pp. 79-109.
- — Lévy-Bruhl und das „prälogische Denken“ der Primitiven. Sep. : Hochland (Kempten) 44. 1951. 1. pp. 69-72.
- Koşay Hamit Zübeyr** : Das Dorf Alaca-Höyük. Materialien zur Ethnographie und Volkskunde von Anatolien. (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından 7. No. 21.) (Türkisch-deutsch.) 105 pp. in 8°. Mit 38 Tafeln. Ankara 1951. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kuiper F. B. J.** : Proto-Munda Words in Sanskrit. (Verhandeling der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. Nieuwe reeks deel LI. No. 3.) 176 pp. in 8°. Amsterdam 1948. N. V. Noord-hollandische Uitgevers Maatschappij.
- Kunst J.** : De inheemse muziek in westelijk Nieuw-Guinea. (Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut, Mededeling Nr. XCIII. Afd. Culturele en Physische Anthropologie Nr. 38.) 80 pp. in 8°. Illustr. Amsterdam 1950. Het Indisch Instituut.
- — De inheemse muziek en de zending. 47 pp. in 8°. Illustr. Amsterdam 1947. Uitgeverij H. J. Paris.
- Kretzenbacher Leopold** : Lebendiges Volksschauspiel in Steiermark. (Österreichische Volkskultur. Forschungen zur Volkskunde, Band 6.) 406 pp. in 8°. Mit 27 Abb. und 64 Melodien. Wien 1951. Österreichischer Bundesverlag.
- La Baume Wolfgang** : Grundsätzliches zur Form und Funktion des Steinbeiles und beilähnlicher Geräte der Steinzeit. Sep. : Festschrift Gustav Schwantes (Neumünster). pp. 110-115.
- von Langsdorff Heinrich** : Eine Reise um die Welt. 238 pp. in 8°. Illustr. und 2 Karten. Leipzig 1951. Volk und Buch Verlag
- Little K. L.** : The Mende of Sierra Leone. A West African People in Transition. 307 pp. in 8°. With 7 maps. London 1951. Routledge & Kegan Paul, Ltd.
- Lobsiger-Dellenbach M.** : Contribution à l'étude anthropologique de l'A. O. F. Haoussas, Bellahs, Djermas, Peuls, Touaregs, Maures. Sep. : Archives suisses d'Anthropologie générale (Genève) 16. 1951. 1. pp. 1-86.
- de Lubac Henri** : Aspects du Bouddhisme. 199 pp. in 8°. Paris 1951. Editions du Seuil.
- Malo David** : Hawaiian Antiquities. (Moolelo Hawaii.) (Bernice P. Bishop Museum. Special Publication 2.) Second Edition. XXII + 278 pp. in 8°. Illustr. Honolulu, Hawaii 1951. Published by the Museum.
- Mannzen Walter** : Die Eingeborenen Australiens. Wirtschaft — Gesellschaft — Recht. 260 pp. in 8°. Berlin 1949. Gebrüder Weiß.
- Marcozzi Vittorio** : Trasformazione progressiva o regressiva nella famiglia umana ? Sep. : La Scuola Cattolica (Venegono Inferiore, Varese) 1951. pp. 121-150 e pp. 201-222.
- Maringer J.** : Some Refined Tool-Shapes of the Mongolian Stone Age. Sep. : Artibus Asiae (Ascona) 14. 1951. 1-2. pp. 72-75.
- Marty Albin** : Die Viehwirtschaft der Urschweiz und Luzerns, insbesondere der Welschlandhandel 1500-1798. Ein Beitrag zur Wirtschafts- und Kulturgeschichte der Innerschweiz. (Dissertation Zürich.) 118 pp. in 8°. Zürich 1951.
- Métraux Alfred** : Making a living in the Marbial valley (Haïti). (Occasional papers in education.) 215 pp. in 4°. Paris 1951. Education Clearing House. (UNESCO.)
- Metzger Fritz** : Narro and His Clan. 93 pp. in 8°. Illustr. Windhoek, S. W. Africa 1950. John Meinert, Ltd.
- Mayrhofer Manfred** : Die Indus-Kulturen und ihre westlichen Beziehungen. Sep. : Saeculum (Freiburg i. Br. - München) 11. 1951. pp. 300-305.
- — Sanskrit *vyndām* and *badvam*. Sep. : Journal of American Oriental Society 71. 1951. pp. 145-146.
- Michels J.** : Rond een definitie van magie. Sep. : Studia Catholica (Nijmegen) 26. 1951. 5. pp. 247-260.

- Møller Knud O.** : Rauschgifte und Genußmittel. 431 pp. in 8°. Mit 43 Abb. Basel 1951. Benno Schwabe & Co. Verlag.
- Mountford Charles P.** : Braune Menschen, roter Sand. Streifzüge durch die Wildnis Australiens. 212 pp. in 8°. Mit 69 Aufnahmen vom Verfasser, 4 Zeichnungen und einer Karte. Zürich 1951. Orell Füssli Verlag.
- Mühlmann W. E.** : Soziale Mechanismen der ethnischen Assimilation. Sep. : Abhandlungen des 14. Internationalen Soziologenkongresses (Bd. II) Rom, 30. August bis 3. September 1950. pp. 1-47.
- Nagai Paul** : La chaîne du Rosaire. Le journal d'une victime de la bombe atomique à Nagasaki. („La Revue de l'Aucam“, livraison hors série.) 80 pp. in 8°. Avec 1 fig. s. l., s. a. (1948 ?)
- Newman Bernard** : Turkish Crossroads. 238 pp. in 8°. With 48 photographs and 7 sketch maps. London 1951. Robert Hale, Ltd.
- Niedermann M., Senn A. und Salys A.** : Wörterbuch der litauischen Schriftsprache. Litauisch-Deutsch. (Indogermanische Bibliothek. Herausg. H. Krahe. II. Reihe : Wörterbücher. Lieferung 17. II Bogen 33-36.) 513-576 pp. in 8°. Heidelberg 1951. Carl Winter Universitätsverlag.
- Nilles John** : The Kuman of the Chimbu Region, Central Highlands, New Guinea. Sep. : Oceania (Sydney) 21. 1950. pp. 25-65.
- Nova Acta Leopoldina** : Berichte über die in den Sitzungen der Akademie gehaltenen Vorträge, erstattet von den Vortragenden. Überblick über die Tätigkeit der Akademie im Jahr 1943. Änderungen im Bestand der Mitglieder, des Senates der Akademie und Neuerwerbungen der Bibliothek. Inhaltsverzeichnis zu Bd. 13. (N. F. 13, 98.) pp. 434-552 in 8°. Mit Abb. Halle/Saale 1944.
- Oakes Maud** : The Two Crosses of Todos Santos. Survivals of Mayan Religious Ritual. (Bollingen Series XXVII.) XIII + 274 pp. in 4°. With 22 plates and 5 text-figures. New York 1951. Pantheon Books.
- Offa** : Berichte und Mitteilungen aus dem schleswig-holsteinischen Museum vorgeschichtlicher Altertümer in Schleswig und dem Seminar für Ur- und Frühgeschichte an der Universität Kiel. Band 8. 88 pp. in 4°. Illustr. Neumünster/Holstein 1949. Karl Wachholtz Verlag.
- Olson Everett Claire** : Diplocaulus. A Study in Growth and Variation. (Fieldiana : Geology, Vol. 11. No. 2.) 57-154 pp. in 8°. With 7 plates, 10 fig. and 29 tables. Chicago 1951. Chicago Natural History Museum.
- Onians Richard Broxton** : The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World Time and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and kindred evidence, also of some Jewish and Christian beliefs. 547 pp. in 8°. Cambridge 1951. At the University Press.
- Ostoya Paul** : Les théories de l'évolution. Origines et histoire du transformisme et des idées qui s'y rattachent. (Bibliothèque Scientifique.) 317 pp. in 8°. Avec 5 fig. Paris 1951. Payot.
- Papers on the Physical Anthropology of the American Indian.** (Ed. W. S. Laughlin.) 201 pp. in 8°. With figures, tables and maps. New York 1951. The Viking Fund, Inc.
- Petri H.** : Zum Problem der australischen Dualsysteme. Sep. : Jahrbuch des Museums für Länder- u. Völkerkunde /Linden-Museum, Stuttgart (Heidelberg) 1951. p. 188-201.
- Peuckert Will-Erich** : Geheimkulte. 664 pp. in 8°. Mit 20 Tafeln und 47 Textfiguren. Heidelberg 1951. Carl Pfeffer Verlag.
- Pfister Friedrich** : Die Reisebilder des Herakleides. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar mit einer Übersicht über die Geschichte der griechischen Volkskunde. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 227. Band, 2. Abhandlung.) VIII + 252 pp. in 8°. Mit 4 Karten. Wien 1951. Rudolf M. Rohrer Verlag.
- Pielenz Otto Karl** : Die altsteinzeitlichen Grundlagen der Mittleren Steinzeit Nordeuropas. 1. Teil. (Vörläufiger Entwurf.) (Veröffentlichungen der Sammlung Otto Karl Pielenz —Eidelstedt. No. 6.) 22 pp. in 4°. Hamburg 1950.
- Pierson Donald** : Cruz das Almas, a Brazilian Village. (Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication Nr. 12.) VIII + 226 pp. in 8°. With 20 plates, 13 fig. and 2 maps. Washington 1951. United States Government Printing Office.
- Piso Guilherme** : História Natural do Brasil ilustrada. VIII + 434 pp. in 4°. Illustr. São Paulo 1948. Companhia Editora Nacional.
- Piveteau Jean** : Images des Mondes Disparus. 160 pp. in 8°. Avec 107 figures. Paris 1951. Masson et Cie.
- Quimby George I.** : The Medora Site, West Baton Rouge Parish, Louisiana. (Field Museum of Natural History. Anthropological Series, Vol. 24, No. 2.) pp. 81-135 in 8°. With 21 figures. Chicago 1951.

- Quimby G. I. and Spoehr A.** : Acculturation and Material Culture — I. (Fieldiana-Anthropology. Vol. 36. No. 6.) pp. 107-147 in 8°. With 28 fig. Chicago 1951. Chicago History Museum.
- Radermacher Ludwig** : Artium scriptores. Reste der voraristotelischen Rhetorik. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 227. Band, 3. Abhandlung.) XII + 247 pp. in 8°. Wien 1951. Rudolf M. Rohrer Verlag.
- Ränk Gustav** : Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens. (FF Communications, No. 137.) 246 pp. in 8°. Mit 60 Abb. Helsinki 1949. Suomalainen Tiedekatemia, Academia Scientiarum Fennica.
- Rassem M.** : Die Volkstumswissenschaften und der Etatismus. 119 pp. in 8°. Graz 1951. Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Rathjens Carl** : Tāghūt gegen scherī'a. Gewohnheitsrecht und islamisches Recht bei den Gabilen des jemenitischen Hochlandes. Sep. : Jahrbuch des Museums für Länder- und Völkerkunde, Linden-Museum, Stuttgart (Heidelberg) N. F. 1. 1951. pp. 172-187.
- Reed A. W.** : Myths and Legends of Maoriland. 230 pp. in 8°. With many illustr. Wellington and London 1950 (first published 1946, second published 1947). A. H. & A. W. Reed — Wellington. George Allen & Unwin Ltd. — London.
- Reichard Gladys A.** : Navaho Religion. A Study of Symbolism. (Bollingen Series XVIII.) Vol. I. XXXVI + 370 pp. in 8°. Vol. II. 381-800 pp. in 8°. New York 1950 Pantheon Press.
- Restrepo Félix** : Dios en la historia. 15 pp. in 8°. Bogota 1950. Imprenta departamental.
- Röhrich Lutz** : Bibliographie volkscundlicher Dissertationen an deutschen Universitäten 1945-1950. 18 pp. in 8°. Als Manuskript hrsg. von der Württembergischen Landesstelle für Volkskunde in Stuttgart 1951.
- von Rosen E.** : Did Prehistoric Egyptian Culture Spring from a Marsh-Dwelling People ? Riksmuseets Etnografiska Avdelning, Smärre Meddelanden (Stockholm) 8. 1929. 20 pp.
- Royston Pike E.** : Encyclopaedia of Religion and Religions. 406 pp. in 8°. London 1951. George Allen & Unwin Ltd.
- Ruhlmann Armand** : La grotte préhistorique de Dar Es-Soltan. (Collection Hespéris, Institut des Hautes Etudes Marocaines, No. 11.) 210 pp. in 4°. Avec 2 planches et 67 figures. Paris 1951. Larose.
- Runeberg Arne** : Witches, Demons and Fertility Magic. Analysis of their significance and mutual relations in west-european folk religion. (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum 14. 4.) XII + 275 pp. in 8°. Helsingfors 1947. Centraltryckeri och Bokbinderi AB.
- Rüstow Alexander** : Kulturtradition und Kulturkritik. Sep. : Studium Generale (Berlin, Göttingen, Heidelberg) 4. 1951. 6. pp. 307-311.
- — Überlebende Urmenschen ? Sep. : Deutsche Universitäts-Zeitung (Göttingen). 26. Okt. 1951. pp. 9-11.
- Ryckmans Jacques** : L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam (Ma'in et Saba). (Bibliothèque du Muséon, Vol. 28.) XXII + 368 pp. in 4°. Avec une carte. Louvain 1951. Publications Universitaires.
- — Yarim 'Aymān II, Roi de Saba ? Sep. : Muséon (Louvain) 44. 1951. 1-2. pp. 133-150.
- de Sahagun Bernardino** : Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book I : The Gods. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. In thirteen parts : part II. (Monographs of The School of American Research, No. 14, part II.) 46 pp. in 4°. With 9 plates. Santa Fé, New Mexico 1950. Published by The School of American Research and The University of Utah.
- Saller Karl** : Angewandte Anthropologie. (CES-Bücherei, Band 42.) 128 pp. in 8°. Mit 7 Abb. Stuttgart 1951. Curt E. Schwab.
- Sankalia H. D., Subba Rosa B. and Joshi R. V.** : Studies in the Prehistory of Karnatak. Sep. : Bulletin, Deccan College Post-graduate and Research Institute (Poona) 11. 1950. pp. 56-82.
- Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists.** 328 pp. in 8°. With many Fig. Chicago 1951. The University of Chicago Press.
- Siegmund Georg** : Der kranke Mensch. Medizinische Anthropologie. 304 pp. in 8°. Fulda 1951. Fuldaer Verlagsanstalt GmbH.
- — Das Zeichen des Widerspruches. 96 pp. in 8°. Fulda 1952. Fuldaer Verlagsanstalt GmbH.
- Specker Johann** : Kirchliche und staatliche Siedlungspolitik in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. Sep. : Missionswissenschaftliche Studien (1951). pp. 426-438.
- Stäheli Emil W.** : Die Terminologie der Bauernmühle im Wallis und Savoyen. Eine Sach- und Wortstudie. (Dissertation Zürich.) 135 pp. in 8°. Mit 65 Abb. und 1 Karte. Zürich 1951.

- Steinmann A.** : Das Chamäleon in der Kunst von Westafrika. Mit besonderer Berücksichtigung der Bronze- und Gelbgußplastik. Sep. : Atlantis (s. a.) pp. 439-442.
- Steyermark Julian A.** : Contributions to the Flora of Venezuela. (Fieldiana : Botany, Vol. 28. No. 1.) 242 pp. in 8°. With 42 fig. Chicago 1951. Chicago Natural History Museum.
- Swedish Archaeological Bibliography 1939-1948. (Svenska Arkeologiska Samfundet.) 360 pp. in 4°. Uppsala 1951. Sverker Janson and Olof Vessberg.
- Schmidt Leopold** : Der norische Himmelsbootfahrer. Mythologische Beiträge zur Kärntner Urvolkskunde. Sep. : Carinthia I, Mitteilungen des Geschichtsvereines für Kärnten (Klagenfurt) 141. 1951. pp. 717-765. Illustr.
- — Geschichte der österreichischen Volkskunde. 205 pp. in 8°. Wien 1951. Österreichischer Bundesverlag.
- Schmidt Wilhelm** : Das in der 'Dienstehe' abgelöste Mutterrecht. Sep. : Schweizerisches Archiv für Volkskunde (Basel) 47. 1951. pp. 182-191.
- Schuster Carl** : Joint-Marks. A Possible Index of Cultural Contact between America, Oceania and the Far East. (Koninklijk Instituut voor de Tropen. Mededeling No. XCIV. Afdeling Culturele en Physische Anthropologie No. 39.) 51 pp. in 8°. With 82 fig. and 1 map. Amsterdam 1951.
- Schwabe J.** : Archetyp und Tierkreis. Grundlinien einer kosmischen Symbolik und Mythologie. LVII + 662 pp. in 8°. Mit 154 Abb. Basel 1951. Benno Schwabe & Co.
- Tichelman G. L.** : De sloten van Tanimber. Sleutels in Indonesië als in het hooglied van Salomo. Sep. : Oost en West (Amsterdam) 44. 1951. 10. pp. 12-13.
- — Het Franse eiland Madagascar. Tropisch gebied met goede toekomst. Sep. : Oost en West (Amsterdam) 44. 1951. 11. pp. 11-13.
- — Krissensmeden een edel Indonesisch ambacht. Sep. : Ambacht (Amsterdam) 3. 1951. 2. pp. 26-28.
- Trimborn Hermann** : Die Erotik in den Mythen von Huarochiri. Sep. : Jahrbuch des Museums für Länder- und Völkerkunde, Linden-Museum, Stuttgart (Heidelberg) 1951.
- — Pascual de Andagoya und die Entdeckung von Peru. Sep. : El Mexico Antiguo (Mexico) 7. 1949. pp. 261-286.
- Thurnwald Richard** : Des Menschengesistes Erwachen, Wachsen und Irren. 448 pp. in 8°. Berlin (s. a.). Duncker & Humblot.
- Vaillant G. C.** : Les Aztèques du Mexique. Origines, ascension et écroulement de la nation aztèque. (Bibliothèque Histoire.) 330 pp. in 8°. Avec 39 dessins, 17 tableau et 43 photographies. Paris 1951. Payot.
- Vannicelli Luigi** : La parentela di consanguineità e di affinità e la proibizione dell'incesto. Sep. : Atti del XIV Congresso Internazionale di Sociologia (Vol. IV). Roma 30 agosto - 3 settembre 1950. 18 pp.
- Verheijen J. A. J.** : Het Hoogste Wezen bij de Manggaraiers. (Studia Instituti Anthropol. Vol. 4.) XIV + 240 pp. in 4°. 1 Kaart. Wien-Mödling 1951. Uitgeverij Drukkerij van het Missiehuis St. Gabriël.
- Vertanes Charles A.** : Armenia Reborn. XXII + 216 pp. in 8°. With illustr. and 1 map. New York 1947. The Armenian National Council of America.
- Wauchope R.** : Extracts from Report to the President of Tulane University for the Period July 1. 1948 - June 30. 1950. (Middle American Research Institute, Miscellaneous Series No. 7.) 25 pp. in 8°. Illustr. New Orleans 1951. Middle American Research Institute the Tulane University of Louisiana.
- van der Wiel H. J.** : Somatometical and Somatoscopical Notes on Sundanese. (Koninklijk Instituut voor de Tropen, Mededeling No. XCVI. Anthropologie No. 40.) 15 pp. in 8°. Amsterdam 1951. Uitgave Koninklijk Instituut voor de Tropen.
- Wölfel Dominik** : Die Religionen des vorderindogermanischen Europa. (Sonderabdruck aus Bd. 1, Christus und die Religionen der Erde, Herausg. Franz König.) pp. 162-537 in 8°. Wien (s. a.). Thomas Morus-Presse im Verlag Herder.
- Wood H. J.** : Exploration and Discovery. 192 pp. in 8°. With 10 maps. London, New York, Melbourne, Sydney, Cape Town. 1951. Hutchinson's University Library.
- Wurm Stefan** : Studies in the Kiwai Languages, Fly Delta, Papua, New Guinea. (Acta Ethnologica et Linguistica, Nr. 2.) 126 pp. in 4°. With 2 maps. Wien 1951. Verlag Herold.
- Yogananda Pramhansa** : Autobiographie eines Yogi. 531 pp. in 8°. Mit 28 Abb. und 1 Karte. München-Planegg 1950. Otto Wilhelm Barth-Verlag GmbH.

Zeitschriftenschau — Review of Reviews

Aequatoria (Coquilhatville). 14. 1951.

2. Roeykens Auguste, Les Pères du Saint-Esprit au Bas-Congo. — Davidson J., Les Proverbes dans la Langue des Ngombe. — Costermans B. J., De Verering van de Tweelingen bij de Logo-Avokaya. — 3. Decapmaker J., Les Funérailles chez les Bakongo. — de Rode Th., Le Drame de la Tuilo. — Stappers L., Iets over de Ntambwe Fetisj in Kasai. — Davidson J., La Circoncision chez les Ngombe.

Africa (London). 21. 1951. 4.

Brown Paula, Patterns of Authority in West Africa. — Peristiany J. G., The Age-Set System of the Pastoral Pokot. — Lienhardt Godfrey, Some Notions of Witchcraft among the Dinka. — Merriam Alan, An Annotated Bibliography of African and Afri-canderived Music since 1936.

African Studies (Johannesburg). 10. 1951.

2. Capell A., Bantu and North Australian: A Study in Agglutination. — Bourquin W., Click-words which Xhosa, Zulu and Sotho have in Common. — Walton James, Early Ba-Fokeng Rock Shelter Dwellings at Ntlo-Kholo. — Jeffreys M. D. W., The Origins of the Benin Bronzes. — 3. Haddon E., The Locative in Bantu. — Westphal E., The Tone of Verb Stems in Xhosa. — Twala R. G., Beads as regulating the Social Life of the Zulu and Swazi. — Tayedzerhwa L. G. N. and Mncube F. S. M., Um6engo — A Xhosa Poem on the Death of S. E. K. Mqhayi.

América Indígena (México). 11. 1951. 4.

García Antonio, Teoría y Política del Indigenismo. — Cravioto René O., Valor nutritivo de los alimentos mexicanos. — Spitz R. A., Environment as Race-Environment as an etiological factor in Psychiatric Disturbances in Infancy. — Comas Juan, La realidad del trato dado a los Indígenas de América entre los siglos XV y XX.

Anales de Arqueología y Etnología (Mendoza). 10. 1949.

Menghin Osvaldo F. A., El hombre del paleolítico con referencia a América. — Tovar Antonio, Lingüística y Arqueología. La conquista del mediodía de Europa por los indoeuropeos. — Gallus Alejandro, Los fundamentos de la Europa histórica. — Imbelloni José, Formas templarias de los conceptos de espacio y tiempo. — de Ferdinandy Miguel, El problema de la tradición como mito y poesía. — de Sousa Eudoro, Mitología y ritual. — de Ney Clara María y Kádár Zoltán, Un capítulo del folklore centro-europeo. El culto de la madre de Dios en Hungría. — Massini Correas Carlos, La historia del arte en la historia de las culturas.

Annuaire de la Faculté de Philosophie de l'Université de Skopje. 2. 1949.

Trifunoski Jovan, Les villages qui n'existent plus en Polog. — Tomanović Vaso, Le mélange des mots. — Koneski Blaže, Le parler de Prilep. — Koneski Blaže, Deux contributions à l'histoire de la langue macédonienne.

Antropología e Historia de Guatemala (Guatemala, C. A.). 2. 1950. 2.

Shook Edwin M. y Smith Robert E., Descubrimientos Arqueológicos en Poptún. — de Borhegyi Stephen F., Notas sobre Sellos de Barro Existentes en el Museo Nacional de Arqueología y Etnología de Guatemala. — Canby Joel S., Un Método para la Descripción de la Cerámica Arqueológica. — Berlin Heinrich, La Historia de los Xpantay. — Rodríguez Beteta Virgilio, La Caída y Desaparición del «Primer Imperio» Maya. — Taracena F. Arturo, Nuevas Adiciones a «La Imprenta en Guatemala» de José Toribio Medina.

Archives suisses des traditions populaires (Basel). 47. 1951.

Alföldi Andreas, Königsweihe und Männerbund bei den Achämeniden. — Baumann Ernst, Die Bestandesaufnahme der Votivbilder und Votivgaben der Schweiz. — Fuchs Harald, Die Herkunft der Satorformel. — Geering Arnold, Von der Tessiner Totenmesse. — Geiger Paul, Der Totenzug. — Jaberg Karl, Krankheitsnamen. — Junod Louis, Le charivari au pays de Vaud dans le premier tiers du XIX^e siècle. — Rassem Mohammed, Swift über die Wissenschaft. — Rubi Christian, Triebkräfte in der bernischen Volkskunst. — Schefold Karl, Sinn und Form. — Schmidt Wilhelm, Das in der „Dienstehe“ abgelöste Mutterrecht. — Theiler Willy, Die bewahrenden Kräfte im Gesetzesstaat Platos. — Tschudi Rudolf, Die Bekehrung des Kaighusuz. — von der Mühl Peter, Kultische und andere Mahlzeiten bei Alkman. — Wackernagel Hans Georg, Burgen, Ritter und Hirten. — Wehrli Fritz, Antike Gedanken über Voraussagung der Zukunft. — Weiss Richard, Heimat und Humanität. — Wildhaber Robert, Kirke und die Schweine. — Wyss Bernhard, Johannes Chrysostomus und der Aberglaube. — Zinsli Paul, Volkstümliche Schreibkunst in Sätzen vom 17. bis ins 19. Jahrhundert.

Archives suisses d'Anthropologie générale (Genève). 16. 1951. 1.

Lobsiger-Dellenbach Marguerite, Contribution à l'étude anthropologique de l'Afrique occidentale française. Haoussas, Bellahs, Djermas, Peuls, Touaregs, Maures.

Belleten (Ankara). 15. 1951.

58. Waechter J., Göğüş Sabahat and Williams Seton Veronica, The Sakce Gözü Cave Site 1949. — Akarca Aşkidil, Une sépulture du V^e siècle av. J.-Ch. à Aspendos. — Duyuran Rüstem, Recherches archéologiques faites en 1947-48 à Izmit et à Silivri. — Öz Tahsin, Une lettre de l'Empereur de Byzance. — Burian Orhan, Quatre relations de voyage anglaises sur la Turquie. — Senyürek Muzaffer Süleyman, Two Cases of Premature Suture Closure among the Ancient Inhabitants of Anatolia. — Uzunçarşılı İsmail Hakkı, Correspondance de feu Sadullah Paşa avec Safvet et Cevdet Paşa et avec Refet Bey, fils de Safvet Paşa. — 59. Bossert H. Th., Die Göttin Hēpat in den Hieroglyphen-Hethitischen Texten. — Bilgiç Emin, Ressemblances et divergences constatées dans les anciens textes babyloniens et cappadociens, pour les questions touchant l'économie en général et les dettes en particulier. — Firatlı Nezi, La distribution de l'eau à Ankara, dans l'Antiquité. — Ögel Bahaeddin, Importance historique de l'inscription de Şine Usu. — Uzunçarşılı İsmail Hakkı, La Loi du Cadastre de l'Empire Ottoman.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde ('s-Gravenhage). 4. 1951. 107.

Korn V. E., Verslag der herdenking van het 100-jarig bestaan van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde te 's-Gravenhage. — Held G. J., Kabajan. — von Koenigswald G. H. R., Indonesian influences in Hawaiian art. — Voorhoeve P., Van en over Nūruddīn ar-Rānirī. — Ouwehand C., De Gemohin, een maatschap op Adonara.

Boletim Bibliográfico (São Paulo). 16. 1950.

Bastide Roger, Medicina e magia nos candomblés. — Carneiro Regina, Algumas observações para o uso da notação na literatura.

Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (Mexico). 8. 1950.

1. Información General. — Notas y Noticias Breves. — Investigaciones y Estudios. — Zavala Lauro J., Revista de Revistas. — Necrologías. — 2. Publicaciones Recientes. — Bibliografías.

Boletín de la Asociación Tucumana de Folklore (Tucumán). 2, 1. 1951.

11-12. El pan en el folklore de Tucumán. — El tiempo en el folklore de Tucumán. Meteorología popular. — 13-14. Mercado Teófilo C., El Algarrobo en la Tradición Riojana (Folklore del Tucumán). — Primer Congreso Brasileño de Folklore. — Los Animales dentro del Folklore de Tucumán. — 15-16. Sarmiento Manuel, Folklore del Altiplano de Jujuy. — 17-18. Sarmiento Manuel, Dirección nacional de investigaciones folklóricas. — Vivante Armando, Definición de «daño». — Reyes Víctor Varas, La navidad tarijeña actual. — Castillo de Lucas A., El fabuloso poder curativo de las piedras preciosas.

Boletín del Museo de Motivos Populares Argentinos «José Hernández» (Buenos Aires). 3. 1951. 14/15.

Sánchez Rafael Jijena, Un chifle del museo «José Hernández». — Echeverri Daniel, El alma en el carril. — Plath Oreste, Artesanía chilena.

Bollettino della Società Geografica Italiana (Roma). 4. 1951. 8.

Bianchini Mario, Il petrolio nell'Arabia Saudita. — Larsen Henry, Il viaggio della goletta «St. Roch» attraverso il Passaggio di Nord-Ovest. — Caraci Giuseppe, Novità canadesi nel campo della geografia.

Bonner Jahrbücher [des Rheinischen Landesmuseums in Bonn und des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande] (Bonn). 150. 1950.

Brandt Karl, Mittelsteinzeitliche Fundstellen am Niederrhein. — von Uslar Rafael, Neue hallstattzeitliche Urnengräber am Niederrhein. — Naumann Hans, Neue Beiträge zum altgermanischen Dioskurenglauben.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Hanoi). 45. 1951. 1.

Damais L. C., Etudes d'Epigraphie Indonésienne. — Gernet J., Les entretiens du Maître Ling-yeou du Kouei-Chan (771-853). — Saurin E., Sur un moule de hache trouvé à Nhommalat (Laos). — Malleret L., Les fouilles d'Oc-èò (1944). Rapport préliminaire. — Trânhâm-Tân, Etude sur le Van-Miêu (Temple de la Littérature) de Hàñôi. — Nguyễn-thiệu-Lâu, La réforme agraire de 1839 dans le Bình-dinh. — Nguyễn-thiệu-Lâu, La mortalité dans le Quang-binh. — Porée-Maspero E., La cérémonie de l'appel des Esprits Vitaux chez les Cambodgiens. — Maurice A., Trois fêtes agraires rhadé. — Guilleminet P., Remarques suggérées par des rapprochement faits entre l'article du Capitaine Maurice relatif à «Trois fêtes agraires rhadé» et celui du R. P. Kemlin sur «les Rites agraires des Reungao». — Guilleminet P., L'aspect du temps et les Météores dans une tribu bahnar du Kontum. — Parmentier H., La maison commune du village bahnar de Kombraih, près de Kontum, sur la route de Konplong. — Gerber Th., Coutumier stieng.

Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Dakar). 13. 1951. 3.

3. Mauny R., Notes d'archéologie au sujet de Gao. — Duchemin G. J., La récolte du sel et les conditions de travail dans les salines du Trarza occidental. — Leriche A., De l'origine du thé en Mauritanie. — Bertho J., Trois îlots linguistiques du Moyen-Dahomey : la Tshummbuli, le Bazantché et le Basila. — Richard-Molard J., A propos de la faim de l'Afrique. — De la Vergne de Tressan, Pour une transcription phonétique peule unifiée. — 4. Desplagnes L., Fouilles du tumulus d'El Oualédji. — Holas B., Deux haches polies de grande taille de la Basse Côte d'Ivoire. — Richard R., Contribution à l'étude de quelques gisements néolithiques de tradition capsienne de la presqu'île du Cap-Vert. — Jeffreys M. D. W., Neolithic Stone Implements, Bamenda, British Cameroons. — du Puigauveau O., La Ziara de Cheikh Mohammed Fadel. — Leriche A., Mesures maures. — Monteil V., La cryptographie chez les Maures. — Bertho J., Quatre dialectes mandé du Nord-Dahomey et de la Nigeria anglaise. — Bertho J., La place des dialectes géré et wobé par rapport aux autres dialectes de la Côte d'Ivoire.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville). 19. 1951.

2/3. Goffin J., Le rôle joué par le gros bétail dans l'économie de l'Urundi. — 4. Possoz E., Légalisme et droit clanique. — 5. Droit commun des hommes : Questionnaire de l'Institut International des civilisations différentes. — Sohier A., Le problème des élites au Congo Belge. — Mathieu Kalenda, Note sur le rôle du «Muketo» chez les Baluba-Shankadi.

Bulletin of the Baroda Museum and Picture Gallery (Baroda). 7. 1949-50. 1-2.

Goetz H., The Triumph and the Masque: A Study in the Figural Symbolism of European Industrial Art, its Conditions, Degeneration and Influence on India. — **Shah U. P.**, A Śuṅga Terracotta from Mathurā. — **Desai M. D.**, Some Roman Antiquities from Akota near Baroda. — **Mankad B. L.**, Mātrikā and Related Images in the Baroda Museum, and Their Background. — **Mankad B. L.**, Provincial Sculpture in Gujarāt under the Chaulukyas and Vāghelās (12th - 13th Centuries A. D.) — **Mehta R. N.**, Pātolas.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London (London). 13. 1951. 4.

Anderson J. N. D., Homicide in Islamic Law: I. The Concept of the Offence: Tort or Crime? — **Tritton A. S.**, Popular Shi'ism. — **Affifi A. E.**, The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought. — **Rice D. S.**, A Miniature in an Autograph of Shihāb al-dīn Ibn Fadlallāh al-'Umarī. — **Minorsky V.**, Caucasia II: 1. The Georgian maliks of Ahar. — **Lang D. M.**, Count Todtleben's Expedition to Georgia, 1769-1771, according to a French eyewitness. — **Boyce Mary**, Sadwēs and Pēsūs. — **Ghirshman R.**, Inscriptions Pehlvi des Plats Sassanides du Musée de l'Ermitage. — **Bailey H. W.**, Irano-Indica IV. — **Allen W. S.**, Some Prosodic Aspects of Retroflexion and Aspiration in Sanscrit. — **Sha'kleton Baily D. R.**, The Varnārhavarṇa Stotra of Mātṛcēta (II). — **Master Alfred**, Gleanings from the Kuvalayamālā Kahā- II. — **Shafer Robert**, Studies in the Morphology of Bodic Verbs. — **Carnochan J.**, A Study of Quantity in Hausa.

Cahiers Ferdinand de Saussure (Genève). 1950. 9.

Frei Henri, Saussure contre Saussure? — **Gautier Léopold**, Ce que c'est beau! Qu'est-ce que c'est beau! — **Godel Robert**, Verbes d'état et verbes d'événement. — **Sollberger Edmond**, Etudes de linguistique sumérienne.

Ciba-Rundschau (Basel). 1951. 100.

Bally W., Die Baumwollpflanze. — **Bally W.**, Die Kultur der Baumwolle. — **Bally W.**, Die Baumwollerzeugung in den wichtigsten Baumwollgebieten. — **Bally W.**, Der Baumwollhandel. — **Weibel J.**, Die neuzeitliche Verarbeitung der Baumwolle.

Ciba-Zeitschrift (Basel). 11. 1951. 127.

Bally W., Der Kaffeebaum. — **Bally W.**, Über die Kultur des Kaffees. — **Mamlock G.**, Kaffee als Heilmittel. — **Reichstein T.**, Das Kaffee Aroma. — **Reich W.**, Zur Geschichte des Kaffeehauses. — **Schroeter J.**, Aus der Geschichte der Kaffeesurrogate. — **Braunschweig J.**, Kaffeeproduktion und -konsum.

Cuadernos de Estudios Africanos (Madrid). 1951. 15.

Gil Benumeya Rodolfo, Situación y trayectoria actual del nacionalismo en Maghreb Al Aqsa. — **Rodríguez Aguilera C.**, Algunas consideraciones sobre el método y sistema a seguir en el estudio y exposición del moderno Derecho de Marruecos. — **Cola Alberich Julio**, Problemas de la fauna y la ganadería en Africa.

El México Antiguo (México, D. F.). 7. 1949.

Linga Carlos, Eduard Seler. — **Termer Franz**, La Importancia de Eduard Seler como Investigador e Impulsor de las Ciencias Americanistas. — **Jiménez Moreno Wigberto**, Seler y las Lenguas Indígenas de México. — **Martínez del Río Pablo**, Lo que México debe a Eduardo Seler. — **Caso Alfonso**, Influencia de Seler en las Ciencias Antropológicas. — **Termer Franz**, Eduard Seler. — **Caso Alfonso**, Una Urna con el Dios Mari-posa. — **Espejo Antonieta**, Comentario al artículo de Caecilie Seler-Sachs « Fragmentos de Vasijas de Barro con Decoración en Relieve ». — **Linga Carlos R.**, Versión de una plática arqueológica de Caecilie Seler-Sachs « 'Tlachtlī', el Juego de Pelota del Ciclo de la Cultura Mexicana ». — **von Winning Hasso**, Shell Designs on Teotihuacan Pottery. — **Maldonado Koerdel Manuel** y **Aveleyra-Arroyo de Anda Luis**, Nota Preliminar sobre dos Artefactos del Pleistoceno Superior hallados en la Región de Tequixquiac, México. — **Franco C. José Luis**, Algunos Problemas Relativos a la Cerámica Azteca. — **Bernal Ignacio**, Distribución Geográfica de las Culturas de Monte Albán. — **Vásquez A. Barrera**, Noticias acerca de la Historia de la Investigación de la Lengua Maya de Yucatán. — **Lizardi Ramos César**, Más Fechas Mayas. — **Trimborn Hermann**, Pascual de Andagoya und die Entdeckung von Peru. — **Pike Eunice Victoria**, Texts on Mazatec Food Witchcraft. — **Larsen Kay**, Huasteco Baby Talk. — **Waterhouse Viola**, Oaxaca Chontal:

Sentence Types and Text Analysis. — **Mateos Salvador**, Códice Valeriano. — **Schulz R. P. C.**, Los llamados Números de Serpiente del Códice Maya de Dresde y el Punto Cero de la Cuenta Larga Maya. — **Disselhoff H. D.**, Grabungen und Funde im Canton Sta. Elena (Ecuador). — **Hissink Karin**, Gedanken zu einem Nazca-Gefäß. — **Cook Carmen y Don Leonard**, Costumbres Mortuorias de los Indios Huaves. Un Viaje. — **Aveleyra-Arroyo de Anda Luis**, Sobre dos Notables Puntas de Proyectoil de la Cuenca de México. — **Lehmann Walter**, Bibliografía de Eduard Seler, con versión española de los títulos.

Erdkunde (Bonn). 5. 1951. 4.

Klute F., Das Klima Europas während des Maximums der Weichsel-Würmeiszeit und die Änderungen bis zur Jetztzeit. — **Lauer W.**, Hygrische Klimate und Vegetationszonen der Tropen mit besonderer Berücksichtigung Ostafrikas.

Ethnographia (Budapest). 61. 1950.

1-2. **Lajos Szolnok**y, Groupes qualitatifs, unités quantitatives et dénombrement de fils dans le travail de chanvre. — **Linda Dégh**, The Origin of a Székler Wedding Song. — **Imre Katona**, Punishment of Serfs and Servants. — **Jenő Barabás**, Schilfschneiden am See von Velence. — **József Bakos**, Zu Folklore der agrarpolitischen Bewegung aus Bodrogeköz. — **József Komáromy**, Un cas de sortilège chez les koulaks de la région dite Jászság. — 3-4. **Judit Sz. Morvay**, Les repas des fêtes dans la vallée de la Boldva. — **Linda Dégh**, Un Unknown Type of Folk-Tale among the Trans-Danubian Szeklers. — **László Péter**, Sur le problème de la « folklorisation ». — **Vilmos Diószegi**, Die Entstehung eines mit Sack versehenen Deckkorbes am Velenceer See. — **Sándor Dömötör**, Fettholz und „Fokla“-holz in der Gegend von Szombathely.

Ethnos (Stockholm). 15. 1951. 1-2.

Berlin Heinrich, A Survey of the Sola Region in Oaxaca (Mexico). — **Hultkrantz Ake**, The Concept of the Soul held by the Wind River Shoshone. — **Disselhoff H. D.**, Über die Bedeutung der anthropomorphen Grab-Keramik der Mochica. — **Slawik Alexander**, Ostasiatische Parallelen zweier nordischer Sagen. — **Bartlett Harley Harris**, A Tiger Charm with Inscribed Invocation. — **Kock Gösta**, Die evolutionistische Mana-theorie und ihre Kritik.

Etudes Dahoméennes (Porto-Novo, Dahomey). 5. 1951.

Villiers A., Mission A. Villiers au Togo et au Dahomey (1950). — **Mercier P.**, Images de l'Art animalier au Dahomey.

Etudes Guinéennes (Conakry). 1951. 7.

de **Lestranges Monique**, Contes et légendes des fulkakunda du Badyar. — de **Lestranges M.**, La population de la région de Youkounkoun. — **Harly G. W.**, Masks as agents of social control in Northeast Libéria. — **Lamine Camara**, Mokhtasar du Cheikh Seydi Abder Rahman Lakhdary. — Création d'un service de photothèque au Centre fédéral de l'IFAN à Dakar. — Activités du Centre de Guinée.

Folk-Lore (London). 62. 1951. 3.

Dorson Richard M., Folklore Studies in the United States Today. — **Fisher J.**, Notes on the Vapour Bath and its Variants. — **Phillips George L.**, The Chimney-Sweepers' Assimilation of the Milkmaids' Garland.

Folklore Suisse (Bâle). 41. 1951. 2.

Surdez A., Pélerinages d'autrefois et d'aujourd'hui. — **Rais A.**, Les ronds-cœurs, friandises du Clos du Doubs. — **Beuret-Frantz J.**, Vieux langage et traditions du Jura. — **Surdez J.**, Le compliment du « bouquet ». — **Surdez J.**, Le cortège charivarique du Mardi-gras. — **Fallet Marius**, L'appensionnement.

Hespéris (Paris). 36. 1949. 3-4.

Ruhlmann A., Restes humains fossiles du Maroc. — **Gateau A.**, Quelques observations sur l'intérêt du voyage d'Ibn Jubayr pour l'histoire de la navigation en Méditerranée au XII^e s. — **Sauvaget J.**, Sur le minbar de la Kutubiya de Marrakech. — **Colonel Justinard**, Notes d'histoire et de littérature berbères. — **Herber J.**, Les tatouages

du cou, de la poitrine et du genou chez la Marocaine. — **Brunot L.**, Emprunts dialectaux arabes à la langue française. — **Bousquet G.-H.**, Le chameau volé. Document de procédure marocaine.

Ibla (Tunis). 14. 3. 1951. 55.

Demerseman A., Tunisie 1951, l'heure des élites. — **Esenkova Pervin**, La femme turque contemporaine : éducation et rôle social. — **Serradj Benhadji**, Quelques usages féminins populaires à Tlemcen, suivis d'une Note sur quelques procédés divinatoires traditionnels dans la région de Tlemcen. — **Sebéi M.**, La politesse du parler tunisien.

Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern. 30. 1950.

Combe E., Tissus musulmans à inscriptions historiques. — **Rohrer E.**, Bericht über die Neuerwerbungen der ethnographischen Abteilung des Museums im Jahre 1950.

Jahrbuch des Linden-Museums, Stuttgart (Heidelberg). N. F. 1. 1951.

Podach E. F., Das Aktualitätsprinzip in der Völkerkunde. — **Saller K.**, Vorgeschichte und Ethnologie in ihrer Bedeutung für die moderne Anthropologie. — **Glück J. F.**, Die Gelbgüsse des Ali Amonikoyi. Ein kunstmorphologischer Beitrag zur Frage des Kitsches bei den Naturvölkern. — **Erpelt W.**, Proportion und Intervall — Sensorium commune und sinnbildliche Zahl. — **Thalbitzer W.**, The Voyage of Powell Knutsson. A lost expedition to Greenland — and further to Vinland ? — **Eckert G.**, Das Regenmädchen. Eine mazedonisch-kaukasische Parallele. — **Herrmann F.**, Zu einem verbreiteten Verwandlungsrequisit europäischer Kultbünde. — **Gusinde M.**, Die Körperform der afrikanischen Pygmäen. Eigenart und Entstehung. — **Spannaus G.**, Streiflichter aus dem Leben der Kinder und Jugendlichen bei den Ndau Südost-Afrikas. — **Trimborn H.**, Die Erotik in den Mythen von Huarochiri. — **Eckardt A.**, Die Sam-Ginseng-Pflanze als koreanisches Kulturgut. — **von Glasenapp H.**, Der Buddha des „Lotus des Guten Gesetzes“. — **Podach E. F.**, Gin-lien. Ein aktualistischer Beitrag zur Ethnologie des Häßlichen. — **Rathjens C.**, Täghût gegen scheri'a. Gewohnheitsrecht und islamisches Recht bei den Gabilen des jemenitischen Hochlandes. — **Petri H.**, Zum Problem der australischen Dualsysteme.

Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte (Frauenfeld). 41. 1951.

Bandi Hans-Georg, Die vorgeschichtlichen Felsbilder der spanischen Levante und die Frage ihrer Datierung. — **Zotz Lothar F.**, Das Hochgebirgspaläolithikum. — **Gersbach E.**, Ein Beitrag zur Untergliederung der jüngeren Urnenfelderzeit (Hallstatt B) im Raume der südwestdeutsch-schweizerischen Gruppe. — **Staub G.**, Die geographische Fixierung historischer Objekte und Örtlichkeiten.

Journal Asiatique (Paris). 239. 1951. 2.

Benveniste E., Notes sogdiennes. — **Virolleaud Ch.**, De quelques survivances de la légende babylonienne concernant la plante de vie. — **Deydier Henri**, La date de Kaniška, l'art du Gandhâra et la chronologie du nord-ouest de l'Inde. — **Casal Geneviève**, La céramique du sud de l'Inde. — **Izeddin**, Deux voyageurs du XV^e siècle en Turquie. — **Strelcyn S.**, Un magicien grec en Ethiopie. — **Rabino di Borgomale H. L.**, La sigillographie iranienne moderne. — **Blachère Régis**, Note sur le nom géographique ar-Rab' al-hâlî.

Journal de Psychologie normale et pathologique (Paris) 44. 1951. 3.

Benveniste E., La notion de « Rythme » dans son expression linguistique. — **Blanché R.**, Psychologie de la durée et physique du champ. — **Malrieu Ph.**, La construction de l'objet et les attitudes sociales de l'enfant de la naissance à deux ans. — **Bonnardel R.**, Evolution des liaisons entre les réussites dans les diverses matières scolaires.

Journal of the University of Bombay 20. 1951.

1. **Brahmanand P. R.**, Some Notes on Development Problems of Backward Areas. — **Pooviah S.**, Art and Science of Indian Classical Dance and its Social Bearings. — 2. **Krishnamurti S.**, Frequency-Distribution of Nouns in Dr. Johnson's Prose Works. — **Mahdihassan S.**, The Chinese Origin of Three Cognate Words.

Kongo-Overzee (Antwerpen). 17. 1951.

3. Blok H. P., Iets over de zogenaamde „geïntensiveerde“ fonemen in het Ganda en Nyoro. — Possoz E., La nature juridique de la « dot » et son avenir. — van Thiel H., Derde Lingombe-vertelsel. — Rommes M., La situation linguistique dans les vicariats de Stanleyville et de Wamba. — Dijkman B., Nota over de taalverhoudingen binnen de grenzen van de bestuursgebieden Bondo en Ango : Pa-Zande, de taal der Azande. — van Thiel H., Het offer van Itota. — 4 5. Meeussen A. E., Tooncontractie in het Ciluba. — Maes P. Vedast, Het Ngbaka, een Soedantaal in Ubangi. — Mertens J., La juridiction indigène chez les Bakongo orientaux. — Renier P. M., La région de la Black-River et ses perspectives d'avenir. — de Witte P., Over de tonologie van het Kikongo. — van Thiel H., Vierde Lingombe-vertelsel. — Verwilghen P., Bingana bi Bayaka, Bayaka-spreuken. — Tanghe J., Sixth Mabale Story. — Stappers Leo, De Kasongo-Fetisj bij de BaaMilembwe. — Stappers Leo, De Kisheeta-Fetisj bij de BaaMilembwe. — van Thiel H., Het offer van Itota.

L'Antiquité Classique (Bruxelles). 20. 1951. 2.

de Laet S. J., Hubert van de Weerd (1878-1951). — van de Weerd H. †, Une Statuette inédite du Musée Archéologique de l'Université de Gand. — Méautis G., Thucydide et Thémistocle. — Mogenet J., Le « César » de Tournai et la tradition manuscrite du « Bellum Gallicum ». — Beguin P., Le « Fatum » dans l'œuvre de Tacite. — Brelich A., Deux aspects religieux de la Rome archaïque. — Vermaseren M. J., Deux Monuments mithriaques actuellement perdus. — Picard Ch., La Patère d'Aquileia et l'éleusinime à Rome aux débuts de l'époque impériale. — Gerstinger H., Bericht über die Schicksale der Wiener Papyrussammlung in der Zeit von 1938-1948 und den Stand der Arbeiten an den PER.

Laos (Stockholm). 1. 1951.

Erixon Sigurd, Ethnologie régionale ou folklore. — Corso Raffaele, La coordination des différents points de vue du folklore. — Gavazzi Milovan, Zu den gemeineuropäischen Forschungsplänen. — Gavazzi Milovan, Die Forschungsevidenz. — Svensson Sigfrid, Tradition und Veränderungen in der Volkskultur. — Vilkuna Kustaa, L'ethnographie finno-ougrienne cherche sa voie. — Lid Nils, The Mythical Realm of the Far North. — Schmidt Leopold, Pelops und die Haselhexe. Ein sagenkartographischer Versuch. — Erixon Sigurd, Metaphorical Language and Custom. — Pessler Wilhelm, Die Zeit als volkskundliches Problem. — Weiss Richard, Sprachgrenzen und Konfessionsgrenzen als Kulturgrenzen. — Campbell Ake, Notes on a Swedish Contribution on the Folk Culture Atlas of Europe. — Dias Jorge, Die portugiesischen und spanischen Pflüge. — Ränk Gustav, Baltic Farm-House Types, their Regional Distribution and Historical Stratification. — Haberlandt Arthur, Wege und Ziele der österreichischen Volkskunde. — Varagnac André, Folklore et civilisation traditionnelle dans le monde moderne. — Peate Iorwerth C., The Welsh Folk Museum and its Development. — Ó Danachair Caoimhín, Irish Folk Narrative on Sound Records. — Steensberg Axel, Modern Research of Agrarian History in Denmark. — Wildhaber Robert, Die Volkskundliche Bibliographie. — Erixon Sigurd, Newer Atlas Organizations and their Activities.

L'Anthropologie (Paris). 55. 1951. 3-4.

Rust Alfred, Préhistoire du Nord-Ouest de l'Europe à la fin des temps glaciaires. — Breuil H., Teilhard de Chardin P. et Wernert P., Le Paléolithique du Harrar. — Vallois Henri V., La mandibule humaine fossile de la grotte du Porc-Epic, près Diré-Daoua (Abyssinie). — Oakley Kenneth P. et Hoskins C. Randall, Application du test de la fluorine aux crânes de Fontéchevade (Charente). — Tschepourkovsky E., L'analyse des types anthropologiques (critiques et propositions).

Les Musées de Genève (Genève). 8. 1951. 9.

Naville René, Les arts précolombiens au Panama.

Man (London). 51. 1951.

204-230. Gordon Colonel D. H., The Rock Engravings of Kupgallu Hill, Bellary, Madras. — Allison A. C., A Note on Taste-Blindness in Kenya Africans and Arabs. — 231-251. Wainwright C. A., The Egyptian Origin of a Ram-headed Breastplate from Lagos. — Karve Irawati, The Cultural Process in India. — 252-282. Howard M. M., Dried Cats. — Weiner J. S., A Spectrophotometer for Measurement of Skin Colour.

Mensário Administrativo (Luanda, Angola). 1950.

33-34. **Ferreira Martins José F.**, Universalidade nos métodos da colonização portuguesa. — **Castro Júnior Augusto**, Temas de Antropologia Cultural em face do fenómeno religioso. A elaboração mental da religiosidade. O Monoteísmo precederia o Politeísmo. — 35-36. **Castro Júnior Augusto**, Aspectos do direito e da justiça entre os povos incivilizados em geral e em especial em relação aos indígenas de Angola. — **dos Santos Brandão Aníbal**, Usos e costumes dos indígenas «Váuambo». Um soma quando doente e na morte. — **Alves Albino**, Fábula do leão, a lebre e o cágado. — **Pires Alberto Augusto**, Contos indígenas em dialecto Songo. — 37-38. **Dias Lázaro Manuel**, Das Associações Africanas. — **Faria Lobato**, A propriedade indígena em face do nosso direito. — **Júnior Augusto Castro**, Indígenas de Bié. Antropologia. — **da Silva Maia Pe. António**, Notas etnográficas sobre os Ambuins.

Missionalia Hispanica (Madrid). 8. 1951. 23.

Mateos F., La Guerra Guaranítica y las Misiones del Paraguay. Primera Campaña (1753-1754). — **de Anasagasti Pedro**, La labor africanista del P. José Lerchundi.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schöneck-Beckenried). 7. 1951. 4.

Krenn Ernst, Die Vorbesiedlung auf Föroyar und Island.

Oceania (Sydney). 21. 1950-1951.

1. **Russel T.**, The Fataleka of Malaita. — **Lommel Andreas**, Modern Culture Influences on the Aborigines. — **Nilles John**, The Kuman of the Chimbu Region, Central Highlands, New Guinea. — 2. **Bell F. L. S.**, Travel and Communication in Tanga. — **McConnel Ursula H.**, Junior Marriage Systems: Comparative Survey. — **Elkin A. P.**, L'Homme: And Sydney. — 3. **Firth Raymond**, Privilege Ceremonials in Tikopia. — **Macintosh N. W. G.**, Archaeology of Tandandjal Cave, South-west Arnhem Land. — **McCarthy F. D.**, Stone Implements from Tandandjal Cave. — **Cowan H. K. J.**, Notes on Sentani Grammar. — **Berndt Ronald M.**, Influence of European Culture on Australian Aborigines. — 4. **Belshaw Cyril S.**, Social Consequences of the Mount Lamington Eruption. — **Berndt E. R. M.** and **Berndt C. H.**, Social Organization of Arnhem Land. — **Cowan H. K. J.**, Notes on Sentani Grammar. — **McConnel U. H.**, Junior Marriage Systems: corrigenda et addenda.

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (Wien). N. S. 5. 1951. 3-4.

Roth Benno, Promptuarium Seccoviense. Zur steirischen Speisenvolkskunde. — **Kretzenbacher Leopold**, Barocke Wallfahrtsspiele zu Maria Rast in Untersteiermark (1680-1722). — **Spieß Karl**, Zwei neu aufgedeckte Volto-santo-Kümmernisfresken im Rahmen der Kümmernisfrage. — **Baumgartner Gustav H.**, Vom Brustfleck zum Leibel. Zur Trachtenkunde Niederösterreichs, Wiens und des Burgenlandes. — **Schlosser Paul**, Lemberger Streiche. Ein altsteirisches Lalenbüchlein. — **Holler Franz**, Hochzeitsspruch aus Straden, Südsteiermark.

Orientalia (Roma). N. S. 20. 1951. 4.

Kraus F. R., Zur Chronologie der Könige Ur-Nammu und Šulgi von Ur. — **Ebeling E.**, Kultische Texte aus Assur. — **Pohl A.**, Keilschriftbibliographie, 13 (1. III. 1949-1. IX. 1950). — **Simon J.**, Bibliographie copte, 3 (1950).

Philosophisches Jahrbuch (Fulda). 61. 1951. 2.

Troll Wilhelm und **Meister Anneliese**, Wesen und Aufgabe der Biosystematik in ontologischer Betrachtung. — **Mainx Felix**, Ergebnisse und Probleme der modernen Genetik. — **von Schubert** und **Soldern Rainer**, Das chemodynamische Lebensprinzip. — **Buytendijk F. J. J.**, Schatten der Erkenntnis. — **Dempf Alois**, Die Stellung J. von Üxkülls in der Geistesgeschichte der Philosophie. — **André Hans**, Biologische Probleme höherer Ordnung im Lichte der Potenz-Aktlehre. — **Böhm Walter**, Über die Anwendbarkeit des Technomorphismus in der Biologie. — **Müller Robert Martin**, Gestaltlehre und organismisches Weltbild. — **André Hans**, Typologie und Ontologie des Lebendigen im Gegenwartsschrifttum.

Population (Paris). 6. 1951. 3.

Sauvy Alfred, La population de l'Europe occidentale et le plan Schuman. — Henry Louis, Etude statistique de l'espacement des naissances. — Detourbet A. Masson, Essai d'étude démographique des Kotoko (région du Tchad). — Bourgeois-Pichat J., La mesure de la mortalité infantile. II. Les causes de décès. — Sutter Jean et Tabah Léon, Les notions d'isolat et de population minimum.

Proceedings of the Royal Irish Academy (Dublin). 54. 1951. C 1.

Dillon Myles, The Taboos of the Kings of Ireland.

Revista de Historia de América (México). 1951. 31.

Zavala Silvio, Don Rafael Altamira (1866-1951). — Giménez Fernández M., El alzamiento de Fernando Cortés. — Bataillon Marcel, L'Inquisition et la Beata. Premier voyage de Calisto à Mexico. — Miranda José, La tasación de las cargas indígenas de la Nueva España durante el siglo XVI, excluyendo el tributo. — Lee Raymond L., The viceregal instructions of Martín Enríquez de Almanza.

Revista de Indias (Madrid).

10. 1950. 42. Emiliano Jos., El libro del primer viaje. Algunas ediciones recientes. — Larrain Carlos J., Valdivia y sus compañeros. — Losada Angel, «De Thesauris». Un manuscrito original e inédito del padre Las Casas. — Mancini Giancarlo Guido, La «Rusticatio Mexicana» de Rafael Landivar. — Miralles y Gómez de Imperial Claudio, Censura de publicaciones en Nueva España (1576-1591) Anotaciones documentales. — 11. 1951. 43-44. Plá Cárcelos J., España en la Micronesia. — Rubio P. F., Las noticias referentes a América, contenidas en el manuscrito V-II-4 de la Biblioteca de El Escorial. — P. Carmelo Sáenz de Santa María, Importancia y sentido del manuscrito Alegría de la verdadera historia de Bernal Díaz del Castillo. — Silva Alberto, El primer emigrante español en Brasil. — Fernández Manuel Tejado, Cartagena, amenazada. — Verlinden Charles, Le problème de la continuité en histoire coloniale.

Revista do Museu Paulista (São Paulo). N. S. 4. 1950.

Pessoa Marialice Moura, O Mito do Dilúvio nas Américas. The Deluge Myth in the Americas. Estudo analítico e bibliográfico. — Schultz Harald, Lendas dos índios Krahó. — Wirth D. Mauro, Lendas dos índios Vapidianá. — Baldus Herbert, Lendas dos índios Tereno. — Cadogan León, La Encarnación y la Concepción; la Muerte y la Resurrección en la Poesía Sagrada «Esotérica» de los Jeguaká-va Tenondé Porá-güé (Mbyá-guaraní) del Guairá, Paraguay. — Stig Rydén, A Study of South American Indian Hunting Traps. — Galvão Eduardo, O uso do propulsor entre as tribos do Alto Xingu. — de Lima Pedro E., A canoa de casca de jatobá entre os índios do Xingu. — Lane Frederico, Cachimbos dos índios Karajá. — Henninger Joseph, Les Fêtes de Prin-temps chez les Arabes et leurs implications historiques. — Canabrava A. P., Os contratos de trabalho e os índios da Província de S. Paulo, 1853.

Rivista di Etnografia (Napoli) 5. 1951. 1-2.

Corso R., Il problema degli indigeni dal punto di vista etnografico. — Dudan L., e Vivante A., Il Fantoccio di maleficio del folklore argentino in poeti greci e latini. — Jeffreys M. D. W., Le Associazioni «Osusu» nell'Africa Occidentale.

Saeculum (Freiburg-München). 2. 1951. 3.

Rouselle E., Begegnung von Morgen- und Abendland. — Vernadsky G., Der sarmatische Hintergrund der germanischen Völkerwanderung. — Stökl G., Die politische Religiosität des Mittelalters und die Entstehung des Moskauer Staates. — Rein G. A., Die europäische Bedeutung der französischen Übersee-Politik im 16. Jahrhundert. — Hüffer H. J., Die Funde im Dom von Toledo und die kastilische Königskrone.

Société Suisse des Américanistes (Genève). 1951. 3.

d'Harcourt Raoul, La musique chez les Maya. — Grossmann Rudolf, La ville coloniale et son influence sur la vie intellectuelle de l'Amérique latine. — Naville René, Un peintre-ethnologue suisse chez les Sioux: Rudolf Fédéric Kurz, alias «Oeil de fer», 1818-1871. — da Silva M. Paranhos, Essai bibliographique sur les Indiens du Brésil.

South Pacific (Sydney). 5. 1951.

5. Allan C. H., Marching Rule. — Belshaw Cyril, Using Papuans in Social Survey Work. — Harding H. J. M., Local Administration and Community Development. — 6. Gaywood H. C., The Use of Pidgin English. — Belshaw Cyril S., Native Administration in South-Eastern Papua. — Wedgwood C. H., Anthropology in the Field. — Noorlander J. C., The Administration of Netherlands New Guinea. — Johnston W., The Need for District Planning in New Guinea. — 6. McAuley J. P., In Defence of Native Art. — Gaywood H. C., The Use of Pidgin English. — Belshaw Cyril S., Native Administration in South-Eastern Papua. — Wedgwood C. H., Anthropology in the Field. — Noorlander J. C., The Administration of Netherlands New Guinea. — Johnston W., The Need for District Planning in New Guinea. — 7. Community Development through Rural Progress Societies. — Ovenstone W. A., Native Cocoa Project in the Gazelle Peninsula. — Guiart J., "Cargo Cults" and Political Evolution in Melanesia. — Tolhurst N. M., The Origin of Man and Woman. — Davidson J. W., Politics in Polynesia. — 8. Geelan R. M., Field Staff "Pooh-Bahs". — Wootten J. H., Legislative council of Papua and New Guinea. — Read K. E., The Gahuku-Gama of the Central Highlands.

Sudan Notes and Records (Khartoum).

32. 1951. 1. Sandon H., Problems of Fisheries in the area affected by the Equatorial Nile Project. — Arkell A. J., The History of Darfur 1200-1700, A. D. — Crowfoot G. M., The Sudanese Camel Girth in double weave. — Lewis B. A., Nuer Spokesmen. — Hill R. L., Rulers of the Sudan. — Lewis D. J., Notes on Tsetse flies in the Sudan. — Catford J. R., Katiri Cultivating in Moru District. — Wright J. W., The White Nil and the Sobat. — Darling H. S., Insects and Grain Storage in the Sudan. — Supplement to Vol. 30. 1949. Lishman J. F., Some Economic Considerations concerning the Development of Communications in the Southern Sudan. — Horgan E. S., Medicine and Surgery in the Most Ancient East-Babylonia and Egypt. — Ireland A. W., Climate and Building Design in the Northern Sudan.

Schweizer Volkskunde (Basel). 41. 1951.

4. Trümper-Meyer H., Eine beachtenswerte Monographie über das Appenzellerland. — Wildhaber R., Beispiele für „individuelle Triebkräfte“ an Bauerngeräten. — Häflinger E., Was sind Sawaten? — 5-6. Schweingruber M., Materialien zu Sagen aus Krauchthal. — Wildhaber R., Vom Kartoffelbrot und vom Brotbacken in Münster (Goms). — Trümper-Meyer H., Ein eidgenössischer Festkalender in einem Reiseführer von 1796. — Wildhaber R., Bericht über den Internationalen Kongreß für europäische und westliche Ethnologie, in Stockholm, 26.-31. August 1951.

The Eastern Anthropologist (Lucknow). 4. 1951. 3-4.

Izikovitch G. K., Lâmet, Jungle Peasants of Indochina. — Goswami P., Assamese Marriage Customs: Pre-nuptial. — Neog Maheswar, Serpent-lore and Serpent-worship in Assam. — Prasad Ram Chandra, Koya Mythology. — Dave T. N., The Institution of Bards in Western India. — von Fürer-Haimendorf Christoph, The Pardhans: The Bards of the Raj Gonds.

The Japanese Journal of Ethnology (Tokyo). 16. 1951. 1.

Aoe Shunjiro, Narukami and R̥syasr̥ga. — Norbeck Edward, Westernization as Evident on the Buraku Level. — Tamura Jitzuzō, The Discovery and Studies of Qitay Character. — Sekino Takeshi, Recent Excavations at the Choukoutien and Yin Sites.

The Journal of the Polynesian Society (Wellington). 59. 1950. 4.

The President of the Polynesian Society, Apirana Turupa Ngata, 1874-1951. — Ngata A. T., The 10 Cult-Early Migration-Puzzle of the Canoes. — Turbott I. G., Fishing for Flying Fish in the Gilbert and Ellice Islands. — Duff Roger and Biltcliff G. S. A., A Ngati Raukawa Canoe Stern-Post.

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (London). 79. 1949. 1-2.

Forde Daryll, Integrative Aspects of the Yakö First Fruits Rituals. — Jones G. I. and Mulhall H., An Examination of the Physical Type of Certain Peoples of South-Eastern Nigeria. — Wilson Monica, Nyakyusa Age-Villages. — Baba Moses Osamu, Iku-Nishi of the Saghalien Ainu. — Barnes J. A., Measures of Divorce Frequency in

Simple Societies. — Eisenstadt S. N., The Perception of Time and Space in a Situation of Culture-Contact. — Thompson J. Eric S., Canoes and Navigation of the Maya and their Neighbours. — Leach E. R., A Melanau (Sarawak) Twine-making Device, with Notes on Related Apparatus from N. E. Malaya.

The South African Archaeological Bulletin (Claremont, Cape Town). 6. 1951. 23.

Goodwin A. J. H., Painted Sites in the Cold Bokkeveld. — Mason Revil J., The Excavations of four Caves near Johannesburg.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap Amsterdam (Leiden). 68. 1951. 4.

Zonneveld J. I. S. en Kruyer G. J., Nederzettings- en occupatievormen in Suriname. — Koeman Ir. C., De eerste kaart van de hydrografische opneming van de Baai Fals en de Houtbaai aan de kust van Z-Afrika.

T'oung Pao (Leiden). 40. 1951. 4-5.

Demiéville P., A propos du concile de Vaisāli. — Cammann and Schuyler, The Making of Dragon Robes. — Dubs and Homer H., The Date of the Shang Period.

Zaire (Bruxelles et Antwerpen). 5. 1951.

8. Beckers H., Le Fonds du Bien-Etre indigène. — Greenberg J. H., Vowel and Nasal Harmony in Bantu Languages. — 9. Sohier A., La politique d'intégration. — Storme M., Angelo Vinco op zoek naar de Nijlbronnen. — Comhaire J., Evolution politique et sociale du Congo Belge en 1949-1951. — van Bulck G., Cinquante ans de bantouistique dans l'école de C. Meinhof. — 10. Durieux A., La revision de la Constitution politique portugaise et l'Acte colonial. — Segy L., Warega Ivories. — Comhaire J., Situation générale du Ruanda-Urundi. — van Bulck G., Herkomst en groei van het Afrikaans. — Charles V., Les « Colonial Students » d'Afrique en Grande-Bretagne.

Zbornik Radova. Etnografski Institut (Beograd). 4. 1950. 1.

Nedeljković Dušan, Considerations aux sources de l'ancienne poesie epique populaire macedonienne. — Mojašević Miljan, Ein Blick auf die Volkslieder im Sandžak. — Djordjević Tihomir, From Our Popular Proverbs. — Tanović Stevan, The Village as a Social and Administrative Unit in the Kasa (District) of Gevgely in the Last Days of Turkish Rule. — Elezović Gliša, Anciennes écoles turques à Skoplye. — Barjakta-rovic Mirko, Les Zadrougas (familles indivises) albanaises bi-confessionnelles à Metohija. — Dragić Milorad, Contributions to the Study of Folk Medicine in the Neighbourhood of Tavna (East Bosnia). — Tomić Persida, "Vilari" and "Vilarke" among the Walachian Gipsies in the Region of the Velika Morava River. — Vukmanović Jovan, Les costumes populaires à Spič. — Kojić Branislav, The Modern Rural House in Serbia. — Deroko Aleksandar, Type de Maison à Jablanica et à Pusta Reka.

Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig). 76. 1951. 2.

Haekel J., Zum Totemismus der afrikanischen Pygmäen. — Dittmer K., Zum Problem des Wesens, des Ursprungs und der Entwicklung des Clantotemismus. — Schmidt W., Zu den Anfängen der Tierzucht. — Termer F., Die „Hühner“ der Azteken. — Barthel Th. S., Maya-Astronomie. Lunare Inschriften aus dem Südreich. — Nowotny K., Die Konkordanz der mesoamerikanischen Chronologie. — Helbig K., Glaube, Kult und Kultstätten der Indonesier in kulturgeographischer Betrachtung. — Niggemeyer H., Alune-Sprache. Texte, Wörterverzeichnis und Grammatik einer Sprache West-Cerams.

Zeitschrift für Phonetik (Berlin). 5. 1951. 3-4.

Brockelmann C., Die „Tempora“ des Semitischen. — Bussenius Arno, Zur Problematik der Sprachentstehung. — Gerhardt Dietrich, Die Fiktion der Phonetik. — von Essen Otto, Die Silbe — ein phonologischer Begriff. — Kuhlmann Walther, Tonhöhenbewegung im Englischen. — Luchsinger R., Neuere Untersuchungen über den Vollton der Kopfstimme und das Falsett. — Westermann Diedrich, Die Sprache der Pygmäen.

Guasch Antonio : El idioma Guarani. Gramatica, Lecturas, Vocabulario doble (A. B.)	710
Titiev Mischa : Araucanian Culture in Transition (Georg Höltker)	710
Escalada F. A. : El complejo „Tehuelche“ (O. Menghin)	711
Arndt Paul : Religion auf Ostflores, Adonare und Solor (H. Th. Fischer) . . .	712
Verheijen J. A. J. : Het Hoogste Wezen bij de Manggaraiers (H. Th. Fischer)	712
Munsing P. Stefan und Ubbelohde-Doering Heinrich : Kunst der Südsee im Amerika-Haus München (Georg Höltker)	713
Hogbin H. Ian : Transformation Scene (Georg Höltker)	714
Reed A. W. : Mythes and Legends of Maoriland (Georg Höltker)	716
Devanny Jean : Travels in North Queensland (Georg Höltker)	716
Mountford Charles P. : Braune Menschen, roter Sand (Georg Höltker)	717

